

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Filosofías políticas y científico tecnológicas
contemporáneas: un estudio político sobre ciencia y
tecnología**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Javier Fernández García

DIRECTOR

Andoni Alonso Puelles

Madrid
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

**FILOSOFÍAS POLÍTICAS Y CIENTÍFICO
TECNOLÓGICAS CONTEMPORANEAS: Un estudio
político sobre ciencia y tecnología.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Javier Fernández García

DIRECTOR

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2017

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
CURSO 2013-2017**

**FILOSOFÍAS POLÍTICAS Y CIENTÍFICO TECNOLÓGICAS
CONTEMPORANEAS: Un estudio político sobre ciencia y tecnología.**

Director: José Luis Villacañas Berlanga
Autor: Javier Fernández García

Departamento de Historia de la Filosofía

COMPLUTENSE UNIVERSITY OF MADRID



FACULTY OF PHILOSOPHY

COURSE 2013-2017

**POLITICAL PHILOSOPHIES AND SCIENTIFIC
TECHNOLOGICAL CONTEMPORARY: A political study on science
and technology.**

Supervised By: José Luis Villacañas Berlanga
By: Javier Fernández García

Madrid, 2017

Department of History of Philosophy

Uno de los castigos por reusar participar en política es que acabas siendo gobernado por tus inferiores.

Platón.

Una sociedad que pone la igualdad por encima de la libertad acabará sin igualdad ni libertad.

Milton Friedman.

La técnica de las herramientas y nuestra técnica de máquinas subsiguiente no son sino fragmentos especializados de la biotécnica: y por biotécnica se entiende todo el equipamiento del hombre para la vida.

Lewis Mumford.

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA:

Si acepto a la muerte en mi vida, la reconozco y la enfrento directamente, me liberaré de la ansiedad de la muerte y la mezquindad de la vida, y solo entonces seré libre de convertirme en mí mismo.

Martin Heidegger

La investigación llevada a cabo en la presente tesis doctoral, es la culminación hasta el día de hoy de mi paso por la indispensable Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, indispensable, porque a ella debemos los mejores pensadores e intelectuales del siglo XIX y XX Español, José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri, María Zambrano, todos fueron bien profesores, bien alumnos de esta facultad. Por lo que en primer lugar quiero agradecer de forma especial toda la dedicación, esfuerzo, conocimiento y brillantez, del claustro de profesores de la facultad de filosofía, sin los que literalmente como Sócrates, yo no sabría nada. A los que continúan ejerciendo su labor con un talento admirable, como Carmen Segura Peraita en filosofía teórica. A los que ya no están, como Ángel D'Ors, Catedrático de lógica fallecido en 2012, al que debo innumerables horas de tutorías de una calidad docente y un conocimiento que no tengo forma de agradecer (su padre, el Catedrático de Derecho Álvaro D'Ors, tuvo una intensa relación profesional con Carl Schmitt, autor investigado en nuestra tesis). A los que estando, y que por circunstancias como la enfermedad ya no pueden elevarnos, como Fernando Ramperez en estética, incapacitado por un infarto cerebral desde el 2013. A un buen vecino y mejor profesor, Ismael Martínez Liébana, ejemplo de lucha vital, invidente desde la infancia, nunca dejo de sorprenderme su sistematicidad y claridad tanto en clases como en tutorías de Metafísica. A los que más que impartir, son capaces de crear filosofía «on-line», como Nuria Sánchez Madrid, Pablo López Álvarez y Juan Bautista Fuentes.

A los que no solo me ayudaron como profesores durante mi Licenciatura y Máster, sino que además se implicaron en esta tesis, como Javier Bustamante Donas, que tuvo la amabilidad y el compromiso de presentarme en Septiembre de 2016 al también profesor de ciencias políticas en el departamento de estudios científicos y tecnológicos del Instituto Politécnico Rensselaer de Nueva York, Langdon Winner, autoridad y referente académico internacional en su materia, al que dedico uno de los capítulos de esta tesis, y con el que tuve la oportunidad de conversar e intercambiar

puntos de intereses en filosofía política y tecnológica. Y por supuesto, especialmente a mi director de tesis, el Catedrático de Historia de la Filosofía, José Luis Villacañas Berlanga, director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, es un inagotable trabajador, su obra abarca ensayo, novela, poesía, historia, además de ser editor, director y fundador de numerosas revistas académicas especializadas de pensamiento filosófico, hombre de admirable talento y compromiso intelectual en su disciplina. Quien me presento a un referente Español en filosofía de la tecnología, Andoni Alonso Puelles, profesor en la facultad de Ciencias Políticas y Trabajo social de la Complutense, que también se implicó en mi tesis no solo a nivel bibliográfico, sino introduciéndome a su vez, a Carl Mitcham, profesor en la Colorado School of Mines en USA, autoridad mundial como filósofo de la tecnología, presidente en 1981 de la Society for Philosophy and Technology, como lo fue Langdon Winner en 1989. Carl se implicó no solo en la bibliografía de mi tesis, sino también en la estructura de la misma. Agradecer también a aquellos profesores de los que recibí clases en los seminarios de doctorado y grupos de investigación a los que tuve la oportunidad y fortuna de asistir, y que en algún caso, también fueron profesores míos durante la Licenciatura o el Máster, como Javier Vilanova Arias en filosofía de la Ciencia, o Antonio Blanco Salgueiro en filosofía del lenguaje. Y no quiero dejarme por nada del mundo, a nuestro capellán, Juan Carlos Guirao, amigo y ejemplo de humildad y compromiso, valores tan necesarios en el ámbito académico, como en la vida. En fin, gracias a todos los profesores de la repito indispensable facultad de filosofía y letras de la Universidad Complutense de Madrid. Y a tenor de es estos agradecimientos, quisiera hacer constar que no creo padecer el «complejo de Parvus», aquel que Merton identifica en su *A hombros de gigantes*, que luego veremos, y es que por utilizar un proverbio Español, diré que «es de bien nacidos ser agradecido», lo que me sitúa en una posición incómoda respecto de la expresión, porque sinceramente no se con precisión de donde nace, algo similar al caso de Merton con su «si he llegado a ver más lejos, fue encaramándome a hombros de gigantes», y curioseando encuentro la expresión de Marco Tulio Cicerón (106 – 43 a.c.), «La gratitud no solo es la más grande de las virtudes, sino la madre de todas las demás», siglo I antes de Cristo, amén decir que viene de lejos, y que no toca ahondar más en este tema, pero también me ha recordado a Merton, acerca de la tradición en la transmisión del conocimiento, y dejándolo aquí, finiquito nuevamente agradecido, a los filósofos «gigantes» de la Complutense, que efectivamente, en este caso, descubrimos que son, «gigantes» desaforados.

Y después de agradecer, dedicar, a los aún más importantes que todas las personas citadas anteriormente, mi familia, porque sin ellos, no habría nada. A mi madre Paula, porque de ella vengo, y porque su ejemplo de lucha vital después de seis años de combate contra el cáncer, me mantiene firme día a día. A mi padre José, pese también a la enfermedad, un infarto cerebral, por su incansable dedicación a la familia en todos los ámbitos, por su virtud ejemplar. A mis abuelos, José, Crescencia, Roman y Lucia, porque no hay ni un solo día en que no recuerde todo el amor que me transmitieron. A mis hermanas, Nuria y Silvia, por su ejemplo en el estudio y el trabajo. A mis tíos Javier y Rita, porque siempre se han portado, y son para mí, como unos segundos padres. A mis sobrinos, Jorge, Javier y Jaime (y al cuarto que viene en camino para Enero de 2018), que en estos momentos trabajan día a día por sacar adelante sus estudios y por definir su futuro vital, decirles que no hay objetivo que no se pueda cumplir con perseverancia, firmeza y determinación.

A mi compañera, Diana Loredana Iliescu, por su comprensión y apoyo, antes y durante estos cuatro años de trabajo y esfuerzo en el desarrollo y conclusión de esta tesis doctoral.

A mis amigos de infancia, adolescencia, juventud y ahora madurez, Manuel, Carlos M., Ángel, Carlos E. y Antonio, que tantas veces a lo largo de estos 44 años me han apoyado. Y por último, a los tecnólogos, José María, Javier e Iván, que en más de 18 años compartiendo profesión, amistad y meditaciones de la técnica, han sobrepasado el *Ser* [Sein] técnicos y han alcanzado el filosofar tecnológico.

Y la fuerza de Sócrates es ir detrás de las personas que piensan que saben algo, "Oh, he oído que sabes algo, así que dime..." Y entonces, la famosa frase que todos ustedes saben, "Sé que no sé", pero La mayoría de ustedes no saben lo que le sigue, las siguientes palabras son: "Por lo tanto, sé más que cualquiera que afirma el conocimiento." Así que conocer nada es la más alta forma de conocimiento.

Wolfgang Schirmacher, *The End of Metaphysics*.

INDICE

	<u>Página</u>
RESUMEN.	11
ABSTRACT	15
PRÓLOGO	19
INTRODUCCIÓN	22
OBJETIVOS DE LA TESIS	27
HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN	28
METODOLOGÍA DE LA TESIS	29
DIFICULTADES DE LA INVESTIGACIÓN	30
 PARTE I. SIGLO XIX y XX. INFLUENCIAS TEOLÓGICO-ECONÓMICAS EN POLÍTICA Y SU INFLUJO EN EL ORIGEN DE LA TÉCNICA.	
Capítulo 1. Max Weber y la cuestión clásica de la técnica.....	33
1.1 <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i> . Influjo en ciencia y política....	33
1.2 <i>El político y el científico</i> . Vocaciones contrapuestas y necesarias.....	46
1.3 <i>Historia económica general</i> . Organización económica y capitalismo.....	53
Capítulo 2 Carl Schmitt y el problema del espíritu de la técnica.....	68
2.1 <i>Teología política</i> . Soberanía y Estado.....	70
2.2 <i>Teología política II</i> . Leyenda de la liquidación.....	77
2.3 <i>El concepto de lo político. Teoría del partisano</i> . Técnica y Guerra.....	94
Capítulo 3 Martin Heidegger: Diferencia entre técnica antigua y actual.....	107
3.1 <i>La época de la imagen del mundo</i> . Occidente y la modernidad.....	108
3.2 <i>Lenguaje tradicional y lenguaje técnico</i> . En el lenguaje esta la esencia.....	114
3.3 <i>La pregunta por la técnica</i> . Desocultando la verdad.....	119
Capítulo 4 José Ortega y Gasset: La definición del origen de la técnica.....	131
4.1 <i>En torno a galileo</i> . Fin de la modernidad y Crisis.....	132
4.2 <i>Meditación de la técnica</i> . Antropología de Ortega, circunstancia salvada.....	145
4.3 <i>Coloquio de Darmstadt</i> . Anticipándose a Heidegger.....	154

PARTE II. SIGLO XX y XXI. POLÍTICA Y TECNOLOGÍA, NEXO SOCIAL.

Capítulo 1. Robert King Merton: La interpretación social de la técnica.....	160
1.1 <i>Teoría y estructura social</i> . El alcance intermedio.....	162
1.2 <i>A hombros de gigantes</i> . OTSOG. Historia de la Ciencia.....	173
Capítulo 2 Bruno Latour y la técnica: La ciencia, ensamblando la sociedad.....	195
2.1 <i>Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica</i> . Si a la Simetría.....	196
2.2 <i>La esperanza de Pandora. Ensayo de la realidad de los estudios de la Ciencia</i> ..	201
2.3 <i>Re-ensamblar lo social. Introducción a la teoría del actor-red</i> . ANT-TAR.....	209
Capítulo 3 Langdon Winner: Técnica y política.....	220
3.1 <i>Do Artifacts Have Politics?</i> . Política de las máquinas.....	221
3.2 <i>The Whale and the Reactor</i> . Tecnología y Revolución.....	226
3.3 <i>Cyberlibertarian Myths and the Prospects for Community</i> . Ciberutopía.....	247
3.4 <i>The Internet and Dreams of Democratic Renewal</i> . Internet y democracia.....	253
Capítulo 4 Albert Borgmann: Técnica y religión.....	259
4.1 <i>Crossing the Postmodern Divide</i> . Hacia el Hipermodernismo.....	260
4.2 <i>The Moral Complexion of Consumption</i> . Paradigma del dispositivo.....	295
4.3 <i>Power Failure: Christianity in the Culture of Technology</i> . La caída.....	302
4.4 <i>Technology and the pursuit of happiness</i> . Tecnología moral, la felicidad.....	342
4.5 <i>Cyberspace, cosmology, and the meaning of life</i> . El sentido de la vida.....	347
Capítulo 5 Wolfgang Schirmacher: Técnica y Ética.....	354
5.1 <i>From the phenomenon to the event of technology a dialectical approach to Heidegger's phenomenology</i> . Tecnología y fenomenología en Heidegger.....	355
5.2 <i>The faces of compassion, toward a post metaphysical ethics</i> . Postmetafísica.....	367
5.3 <i>Ethics and artificiality</i> . Ética y artificialidad.....	373
5.4 <i>Homo generator – militant media & postmodern technology</i> . Homo generator...377	
5.5 <i>The virtual human – a Trans without qualities</i> . El ser humano virtual.....	383
5.6 <i>Technoculture and Life Technique</i> . Técnica de la Vida.....	390

CONCLUSIONES. ANTROPOLOGÍA TECNOLÓGICA.....	404
1º Parte. Siglo XIX y XX. Influencias teológico-económicas en política y su influjo en el origen de la técnica.....	405
1.1 Tesis clásica de la técnica.....	405
1.2 Del espíritu de la técnica.....	407
1.3 Técnica antigua y moderna.....	410
1.4 Origen de la técnica.....	413
2º Parte. Siglo XX y XXI. Política y Tecnología, nexo social.....	417
2.1 Teoría social de la técnica.....	417
2.2 Ciencia, ensamblando la sociedad.....	418
2.3 Ciberutopía y política de máquinas.....	420
2.4 Tecnología moral y religión.....	422
2.5 Tecnología posmoderna y ética.....	424
BIBLIOGRAFIA.....	426

RESUMEN

FILOSOFÍAS POLÍTICAS Y CIENTÍFICO TECNOLÓGICAS CONTEMPORANEAS: Un estudio político sobre ciencia y tecnología.

1. *Introducción.*

La filosofía política es tan antigua como la propia filosofía, conceptos como justicia, libertad, ética y moral, forman parte de la naturaleza humana, son intrínsecamente antropológicos. Desde Platón en su *República* y *Leyes*, y Aristóteles en su *Política* y *Constituciones*, a partir de la Grecia clásica del siglo IV y V A.C., la política ha ocupado a la filosofía de forma ininterrumpida hasta el siglo XXI. Los ejes vertebradores de la filosofía política a lo largo de la historia, pasan del eje de la *Polis* en Grecia, al eje de Dios en la Europa medieval, donde la teología se vuelve clave, es la relación con la omnipotencia Divina la que rige toda la actividad política y su relación con el hombre. Es a partir de los siglos XV y XVI cuando el modelo cambia, su eje pasa de ser teocéntrico a ser antropocéntrico, situando al hombre en el centro de la escena del pensamiento político.

Es imposible enumerar todos los pensadores que han hecho de la filosofía política eje de su vida intelectual, como Max Weber y Carl Schmitt, sin embargo la filosofía de la técnica es originaria del siglo XX. La filosofía científico-tecnológica como disciplina académica y corriente de pensamiento, nace en 1965, en el congreso de la Society for the History of Technology, con Mario Bunge y Lewis Mumford. En 1976 se crea la Society for Philosophy and Technology, aglutinando a los pensadores más renombrados de la filosofía tecnológica. Carl Mitcham, Langdon Winner y Albert Borgmann. Bien es cierto que otros antes que ellos se ocuparon de la técnica, de la *téchne* (τεχνη) griega, Platón y Aristóteles, José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, y otros muchos como Carl Schmitt y Karl Marx.

Se entendería esta tesis como un esclarecer del ahora y del devenir de un *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν) por naturaleza técnico, y que precisamente en la ciudad, en la *Polis* (πόλις), en su dimensión social, es donde cobra todo sentido su existencia humana, y su «estar-haciendo-ahí», su *Dasein*, ya no como individuo, sino como entramado de relaciones sociales maximizadas de humanos y no humanos, como nos dice Latour.

2. Objetivos.

Los objetivos de investigación dentro de la presente tesis doctoral son varios. Nuestro estudio se centrará a nivel geográfico en las realidades políticas de Occidente, Europa y Norte América. Estudiando la interrelación existente entre filosofía política y filosofía científico-tecnológica.

Las problemáticas a investigar en nuestro estudio serán la técnica en relación con la antropología, y su relación con el mundo. Así como el influjo de las condiciones sociales, históricas, religiosas, económicas y políticas sobre el desarrollo de la técnica y la relación de esta con la masa social, como factor de modificación en las conductas sociales. La esencia de la técnica y la ciencia moderna, enlazando estas con el ser del hombre y su destino, y la dominación de la técnica en el ámbito social y sus consecuencias sociopolíticas.

Trataremos de obtener conclusiones acerca de la ciencia y la esencia de la técnica en relación con el ser del hombre, su mundo y destino, así como el influjo de las condiciones político-sociales en el desarrollo tecnológico como claves de control, dominación, y modificación social. O por el contrario, como factor decisivo en la liberación humana de una naturaleza hostil, y de la superación del actual entramado político social.

Será a través del estudio de las influencias teológico-económicas en política durante los siglos XIX y XX, de la mano de autores como Weber, Schmitt, Ortega y Heidegger, que veremos su influjo en el origen de la técnica y la moderna tecnología. Desde los hombros de estos «gigantes» del pensamiento Europeo, nos alzaremos «erguidos» para ver más allá del Océano Atlántico, en pos de la modernidad al continente Americano, en este nuevo mundo, autores como Merton, Mitcham, Winner, Borgmann y Schirmacher. Nos ayudarán a entender el nexo social que en siglo XX y XXI la tecnología ha generado en todos los órdenes sociales, y más concretamente en el político-social. Hablamos aquí de cómo todos los ámbitos de la sociedad, ciencia, arte, arquitectura, religión, comunicación, economía, biología, ética, se han sumergido en la tecnología. Evolucionando un nuevo *homo* «biotecnohumano» fabricante de mundos, dentro de una nueva «sobrenaturaleza» de virtual progreso infinito.

3. Resultados.

Nuestra investigación, comienza por la constatación Weberiana de la influencia de un *ethos* ascético del cristianismo protestante en el origen del «capitalismo», que puso la ciencia y la técnica a su servicio. Lo que origina la civilización Occidental, que bajo la influencia del «derecho romano», crea la empresa política convirtiendo el Estado racionalizado en democracia. Sigue por un Schmitt católico, cuya teología política ve un estado moderno sumido en una forma técnico-económica que elude la idea política. Definiendo lo «político» mediante la distinción de los conceptos «amigo» y «enemigo», que le llevan a la «guerra», rechaza la neutralidad de idea política en la técnica, que la ponen al servicio de cualquier ideología, capitalista o comunista. Continúa por la comprensión y génesis Heideggeriana de la edad moderna, y su esencia metafísica que culmina en la «ciencia» y la «técnica», a través del lenguaje, de la «técnica», de la *techné* (τεχνη), que es la esencia que nos lleva a su ser a través del «desocultar», la *alétheia* (ἀλήθεια), hasta la verdad de la técnica como hacer del hombre siendo un medio para un fin. Y Finaliza en Ortega, y su estudio de la crisis y fin de la modernidad, identificando a Europa con la ciencia, la técnica y política democrática liberal. Y concibiendo el hecho técnico como indiscutiblemente de carácter antropológico, ya que el hombre reforma la naturaleza, el mundo y su «circunstancia» a través de la técnica, creándose su propia «sobrenaturaleza».

Y ya en el siglo XXI, con Merton verificamos las teorías «sociológicas de alcance intermedio» para la comprensión de las estructuras y cambios sociales, en unión con su incuestionable sociología de la ciencia, donde los descubrimientos científicos emergen de la base cultural existente. Latour, analiza la ciencia desde su visión socio-antropológica, verificando la incoherencia modernista, y mediante su «TAR», nos muestra la interrelación entre ciencia y política. Winner nos demuestra como la tecnología no es neutral, Y posee cualidades políticas, así como el «Ciberlibertarianismo», no es más que una «Ciberutopía» de corte capitalista. Borgmann mediante su «paradigma del dispositivo» nos muestra la patología de la «hiperactividad social» actual, buscando la redención de la tecnología mediante el catolicismo. Y como desenlace, Schirmacher y sus concepciones de *homo generator* y *técnicas de la vida*, nos da una interpretación ética positiva de la vida y la tecnología, partiendo dialécticamente de la fenomenología de Heidegger.

4. Conclusiones.

Las principales conclusiones en el recorrido de esta tesis desde el siglo XIX hasta el XXI. Pasan por la verificación del impacto de la religión cristiana en sus diferentes formas, en la generación del contexto Occidental Capitalista y su fórmula de democracia liberal, y por ende en el origen de la técnica moderna que lo retroalimenta.

Partiendo de Max Weber y Carl Schmitt, vemos la impronta que marca el Cristianismo sobre el Estado moderno Occidental Capitalista, y como se transfiere ese influjo de Europa a América. Con la consiguiente formulación de la ciencia y la técnica al servicio de este, con una innegable relación técnico-económica.

A continuación, Heidegger y Ortega nos dan sus visiones paralelas y divergentes a la vez sobre la *techné* (τεχνη). Siendo en Heidegger el desocultar», la *alétheia* (ἀλήθεια) de la técnica, camino a la verdad de un hacer del hombre como esencia de la edad moderna. Y en Ortega identificando la técnica como característica antropológica que enfrenta la «circunstancia» natural adversa creando mundo, una nueva «sobrenaturaleza» humana. Identificando Occidente con ciencia, técnica y política democrática liberal.

Seguimos a nivel de una sociología de la ciencia, a través, tanto de Merton como Latour, donde se concluye que los cambios sociales, así como la ciencia y sus descubrimientos emergen del contexto social en una interrelación entre ciencia y política. Así como de una interrelación entre humanos y no humanos, vaya, artefactos técnicos.

Y cerramos nuestras conclusiones con Winner, Borgmann y Schirmacher. Donde un Winner pesimista identifica la no neutralidad de la tecnología en contra de la libertad, basada en un espejismo de «Ciberutopía». Un Borgmann católico a través de los dispositivos técnicos, vislumbra una sociedad patológicamente hiperactiva, reclamando el espacio redentor de religión ante la clara necesidad social de la misma. Y como termino un Schirmacher positivamente técnico, y diría que Orteguiano, basa sus evidentes técnicas de la vida en su *homo generator*, unido de forma indefectible pero problemática a la tecnología y la virtualidad, en busca de una ética postmetafísica.

ABSTRACT

POLITICAL PHILOSOPHIES AND SCIENTIFIC TECHNOLOGICAL CONTEMPORARY: A political study on science and technology.

1. Introduction.

The Political philosophy is as old as philosophy itself, concepts such as justice, freedom, ethics and morality, are part of human nature, and are intrinsically anthropological. From Plato in his *Republic and Laws*, and Aristotle in his *Politics and Constitutions*, from the classical Greece of the IV century and V A.C., politics has occupied philosophy uninterrupted until the XXI century. The axes of political philosophy throughout history, from the axis of the *Polis* in Greece, to the axis of God in medieval Europe, where theology becomes key, is the relationship with Divine omnipotence that governs all Political activity and its relationship with man. It's from the XV and XVI centuries when the model changes, its axis goes from being theocentric to being anthropocentric, placing man at the center of the scene of political thought.

It's impossible to enumerate all the thinkers who have made political philosophy the axis of their intellectual life, such as Max Weber and Carl Schmitt, however, the philosophy of technology is the origin of the XX century. The scientific-technological philosophy as an academic discipline and current of thought, was born in 1965 at the Congress of the Society for the History of Technology, with Mario Bunge and Lewis Mumford. In 1976 the Society for Philosophy and Technology was created, bringing together the most renowned thinkers of technological philosophy, Carl Mitcham, Langdon Winner and Albert Borgmann. It's true that others before them took care of the technique, of the Greek *téchne* (τεχνη), Plato and Aristotle, Jose Ortega y Gasset, Martin Heidegger, and many others such as Carl Schmitt and Karl Marx.

This thesis would be understood as a clarification of the now and the future of a *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν) by technical nature, and that precisely in the city, in the *Polis* (πόλις), in its social dimension, that is where your human existence makes sense, and his «being-doing-there», his *Dasein*, no longer as an individual, but as a framework of maximized social relations of humans and not humans, as Latour tells us.

2. Goals.

The research objectives within this doctoral thesis are several. Our study will focus geographically on the political realities of the West, Europe and the American continent. Studying the interrelation between political philosophy and scientific-technological philosophy.

The problems to be investigated in our study will be the technique in relation to anthropology, and its relation to the world. As well as the influence of the social, historical, religious, economic and political conditions on the development of the technique and the relation of this with the social mass, as a factor of modification in the social conducts. The essence of technology and modern science, linking these with the being of man and his destiny, and the domination of technology in the social field and its socio-political consequences.

We will seek to draw conclusions about science and the essence of technology in relation to man's being, his world and destiny, as well as the influence of political-social conditions on technological development as keys to control, domination, and modification Social. Or, on the contrary, as a decisive factor in the human liberation of a hostile nature, and of overcoming the current social political fabric.

It will be through the study of theological-economic influences in politics during the XIX and XX centuries, by authors such as Weber, Schmitt, Ortega and Heidegger, who will see their influence on the origin of technology and modern technology. From the shoulders of these «giants» of European thought, we will rise «upright» to see more of the Atlantic Ocean, after modernity to the American continent, in this new world, authors like Merton, Mitcham Winner, Borgmann and Schirmacher. They will help us to understand the social nexus that in the XX and XXI century technology has generated in all social orders, and more specifically in the political-social. We speak here of how all areas of society, science, art, architecture, religion, communication, economics, biology, ethics, have immersed themselves in technology. Evolving a new homo «biotechnohumano» maker of worlds, within a new «supernatural» [sobrenaturaleza] of infinite virtual progress.

3. Results.

Our investigation begins with Weber's confirmation of the influence of an ascetical ethos of prostrating Christianity on the origin of «capitalism», which put science and technology at its service. What originated the Western civilization, which under the influence of the «Roman law», creates political enterprise by converting the rationalized state into democracy. It follows by a Catholic Schmitt, whose political theology sees a modern state plunged in a technical-economic form that eludes the political idea. Defining the «political» by distinguishing the concepts «friend» and «enemy», which lead to «war», rejects the neutrality of political idea in technology, which put it at the service of any ideology, capitalist or communist. It continues through the Heideggerian understanding and genesis of the modern age, and its metaphysical essence culminating in «science» and «technique», through language, «technics», techné (τεχνη), which is the essence that leads us to its being through «uncovering», alétheia (ἀλήθεια), to the truth of technique as making man being a means to an end. And he ends up in Ortega, and his study of the crisis and the end of modernity, identifying Europe with science, technology and liberal democratic politics. And conceiving the technical fact as indisputably of an anthropological character, since man reforms nature, the world and his «circumstance» through the technique, creating his own «supernatural».

And in the XXI century, with Merton we have verified the «intermediate-level sociological» theories for the understanding of social structures and changes, together with its unquestionable sociology of science, where scientific discoveries emerge from the existing cultural basis. Latour, analyzes science from its socio-anthropological view, verifying the modernist incoherence, and through its «ANT», shows us the interrelation between science and politics. Winner shows us how technology is not neutral, and possesses political qualities, as well as «cyber-libertarianism», is nothing more than a «Cyberutopia» of capitalist court. Borgmann through his «device paradigm» shows us the pathology of the current «social hyperactivity», seeking the redemption of technology through Catholicism. And as an outcome, Schirmacher and his conceptions of «homo generator» and «life techniques», gives us a positive ethical interpretation of life and technology, starting dialectically from Heidegger's phenomenology.

4. Conclusions.

The main conclusions in the course of this thesis from the XIX to the XXI century. They go through the verification of the impact of the Christian religion in its different forms, in the generation of the Western Capitalist context and its formula of liberal democracy, and therefore in the origin of the modern technique that feeds it.

Starting from Max Weber and Carl Schmitt, we see the imprint that marks Christianity on the modern Western Capitalist state, and how that influence from Europe to America is transferred. With the successful formulation of science and technology at the service of this, with an undeniable technical-economic relationship.

Then Heidegger and Ortega give us their parallel and divergent views at the same time on the *techné* (τεχνη). Being in Heidegger the uncovering, the *alétheia* (ἀλήθεια) of the technique, way to the truth of a doing of the man like essence of the modern age. And in Ortega identifying the technique as an anthropological characteristic that faces the adverse natural «circumstance» creating world, a new human «supernatural» [sobrenaturaleza]. Identifying the West with science, technology and liberal democratic politics.

We continue at the level of a sociology of science, through both Merton and Latour, where it is concluded that social changes, as well as science and its discoveries emerge from the social context in an interrelationship between science and politics. As well as an interrelationship between humans and non-humans, go, technical artifacts.

And we conclude our conclusions with Winner, Borgmann and Schirmacher. Where a pessimistic Winner identifies the non-neutrality of technology against freedom, based on a mirage of «Cyberutopia». A Catholic Borgmann through the technical devices, envisions a potentially hyperactive society, claiming the redeeming space of religion before the clear social necessity of it. And as I finish a positively technical Schirmacher, and I would say that Orteguiano, bases his evident techniques of life on his homo generator, inexhaustible but problematic link to technology and virtuality, in search of a post metaphysical ethics.

PRÓLOGO

Cuando es la multitud la que ejerce su autoridad, es más cruel que los tiranos.

Platón.

Génesis de esta tesis doctoral, es el estudio filosófico político de la ciencia y la tecnología. En el cual, desde ya, puedo afirmar, que algunas respuestas tendrán un tiempo tan limitado como vertiginosa es nuestra «circunstancia» ahora, en una política conocida y reconocida como caduca de por sí, en un brete de cuasi extinción, y una ciencia y tecnología que sin ser capaz de entender el mundo que transforma, devora el entramado social y político que la eleva a una posición destinal para una nueva realidad humana, un nuevo humano en una nueva sociedad con una nueva política, en la que el hombre ya no está solo con sus artefactos técnicos pasivos, sino que ahora ha de convivir, relacionarse y hasta obedecer a esta nueva «sobrenaturaleza» artificial autodinámica e inteligente, en lo público y en lo privado, con la que compartirá desarrollo, emociones, relaciones y vida, en una expresión de Hans Jonas con una «infinitud virtual del progreso», en una infinita evolución «biotecnológica» hacia el «cíborg» [cyborg]. En definitiva, la posibilidad de una política tecnificada, soportada por nuevas tecnologías de un posible carácter antropológico de intención humanística, que conviertan la política clásica ya caduca en una nueva «sobrenaturaleza» política directa, para un nuevo hombre técnico político emancipado del «político», y extinto este en su sentido clásico, dirigente de su destino, porque participa de su creación.

Y si en un inicio nos hubiésemos preguntado, ¿Por qué un estudio filosófico político sobre ciencia y tecnología?, habiendo respondido ya parcialmente. Como decíamos, en nuestra realidad coetánea, la política que aún existe y se manifiesta tal y como es entendida desde sus inicios clásicos griegos, entiéndase, Platón en su *República*, Aristóteles en su *Política y Constituciones*. Es conocida y reconocida en su forma, como caduca en Occidente, los últimos movimientos sociales¹ así lo acreditan, y solo este motivo hace más que necesario repensar el hecho político hoy, y el influjo de las nuevas fuerzas que lo condicionan como la tecnología. De forma contemporánea,

¹ Populismos de cuño izquierdista radical en España como Podemos desde 2014 y en Grecia con Syriza desde 2004, y de corte ultraderechista en Francia con el Frente Nacional [Front national pour l'unité française] y Alemania con alternativa para Alemania [Alternative für Deutschland].

por múltiples factores que han modificado su esencia teórica, y digo hoy, porque si es cierto que a lo largo de los últimos milenios se ha transformado igualmente en su naturaleza clásica por motivos como la religión y la teología, no es menos cierto que en las últimas décadas del siglo XX no solo se ha visto transformada, sino que ha sido condicionada y reconstruida por diversas fuerzas como la economía y la tecnología como nunca jamás había sucedido en los dos milenios precedentes, y ya en el siglo XXI se vislumbra la posibilidad de la que puede ser no una reconstrucción, sino una extinción de la política clásica, para el surgimiento de una nueva política más directa, mediante la técnica y la inclusión de todo el entramado cívico social.

Dialogando con Ortega en «la enorme improbabilidad de que se constituya una “tecnocracia”. Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia»², aparece en el horizonte la posibilidad del control político mediante la técnica de un hombre político emancipado del «político», ¿una tecnocracia?, posible, pero improbable, una ¿democracia tecnificada directa?, como posibilidad seguro que si, pese a las mareas populistas que parecen hacernos retroceder, la dirección del movimiento histórico es clara e imparable, la extinción de una política clásica por una nueva forma de política, posiblemente directa, sin tanta representatividad física, mediante un influjo técnico. El populismo actual en occidente no es más que una rémora nostálgica que se disolverá en la indiferencia tan pronto seamos capaces de no volver a dejar que una economía capitalista desbocada anegue el terreno político liberal que debe de ser técnicamente dirigido por un nuevo ciudadano político libre y formado.

Un nuevo ciudadano político con un alto grado de formación como reto actual de nuestras sociedades democráticas Occidentales, alzando los niveles de conocimiento y educación, permitiendo mayores capacidades de comprensión, responsabilidad e implicación de todos los ciudadanos en el ejercicio directo de la política, es decir, en la participación directa mediante la tecnología, perfeccionando el aún inmaduro por clásico sistema democrático actual. Y es que «sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca»³, y ese hombre técnico, es también un animal político, ese hom-

² Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p. 57.

³ *ib.*, p. 1.

bre es un *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν) aristotélico, «De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre, por naturaleza, es una especie de animal social»⁴.

El hombre por naturaleza es política y técnica, y estas dos propiedades son constantes de su ser, de su *Dasein* Heideggeriano, de su existir humano, y de su «estar-haciendo-ahí», si, el hombre es y hace política y técnica, ambas constantes imposibles de desligar de su norte existencial en su pasado y en su futuro, y el desarrollo de estas, es la garantía de supervivencia⁵ de nuestra especie en un estricto sentido evolutivo social e individual.

Madrid, Marzo de 2016

⁴ ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπόλις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἥτοι φαυλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος. (Aristóteles, *Política*, 1253a 1-18).

⁵ No debemos olvidar que de la Ciencia no ineditamente productiva, y del desarrollo tecnológico depende la capacidad del ser humano de establecerse en otros planetas que no sean la tierra, el primer «gran salto para la humanidad» en el año 1969 fue sobre nuestro satélite la Luna, luego en 1998 llegó la estación espacial internacional, ISS, orbitando constantemente la tierra cada 92 minutos, y ahora se trabaja en las agencias espaciales internacionales en el desarrollo de tecnologías que permitan efectivamente colonizar otros planetas. La NASA Norteamericana, la FKA Rusa, la Japonesa JAXA, la Agencia Espacial Canadiense, CSA y la Agencia Espacial Europea, ESA. Con la humanidad diseminada en dos o tres planetas, se situarían las probabilidades de una extinción de nuestra especie en prácticamente cero.

INTRODUCCIÓN

Si la investigación científica se hubiera sometido dócilmente a las necesidades inmediatas de la producción, no tendríamos ciencia.

Mario Bunge.

Es casi una obviedad decir que la filosofía política es tan antigua como la propia filosofía, está en su génesis, conceptos como justicia y libertad, ética y moral, forman parte de la propia naturaleza humana, son intrínsecamente antropológicos. En el prólogo hablábamos de Platón en su *República* y *Leyes*, de Aristóteles en su *Política* y *Constituciones*, y a partir de la Grecia clásica del siglo IV y V A.C., la política ha ocupado a la filosofía de forma ininterrumpida hasta nuestro siglo XXI. Bien es cierto que en función de la época, el eje de la filosofía política ha sido diferente. En Grecia la *Polis* (πόλις) era la clave, todo giraba en torno a la ciudad y su gobierno, así como las leyes y su aplicación en la vida del ciudadano. Redundo en otra obviedad, al recordar que nuestra actual forma de gobierno, el sistema democrático, es hijo de la *Polis* griega, sistema que configura no solo la realidad política del Occidente actual en Europa y América, sino que tiende a expandirse por todo el mundo en nuestros días, con mayores o menores resistencias, pero sin duda se expande por todo el globo como la mismísima tecnología Occidental igualmente sustancial en esta tesis doctoral. Política y tecnología Occidental, sin duda ambas han configurado el siglo XX, y están configurando el siglo XXI en todo el planeta.

Volviendo a los ejes vertebradores de la filosofía política a lo largo de la historia, podríamos decir que pasamos del eje de la *Polis* en Grecia, al eje de *Deus* en la Europa medieval, en este contexto, la teología se vuelve clave, es la relación con la omnipotencia Divina la que rige toda la actividad política, el orden Divino y su relación con el hombre, el hombre sometido a esta ordenación divina del mundo. En este punto tenemos a Doctores de la Iglesia Católica como Agustín de Hipona, San Agustín y su *La ciudad de Dios*, *De civitate Dei* (412-426), si, el título de esta obra es revelador acerca del dónde venimos en nuestro devenir político, de la ciudad, la *Polis*, y al dónde vamos, hacia Dios, a *Deus*, al orden divino en la tierra. Tenemos a Santo Tomás de Aquino con *La Monarquía* y sus *Comentarios a la Política de Aristóteles*, así como su teoría del Derecho. Y otros opuestos y a los dogmas de la Iglesia de Roma, dentro de la

reforma protestante, como Martín Lutero cuyos escritos políticos son abundantes y Juan Calvino, en ambos todo gira en torno a la teología cristiana que llena todos los ámbitos de la vida, incluido el ámbito político. Es a partir de los siglos XV y XVI, en pleno renacimiento, cuando el modelo cambia, su eje pasa de ser teocéntrico a ser antropocéntrico, situando al hombre en el centro de la escena del pensamiento político.

Podemos hablar de innumerables filósofos y pensadores a lo largo de todos estos últimos más de veinticinco siglos, cuya lista es interminable, y algunos de ellos han marcando auténticos hitos no únicamente en el pensamiento político o filosófico occidental, sino en el pensamiento universal. Desde los griegos Tucídides y Jenofonte, pasando por el romano Cicerón, al renacentista italiano Nicolás de Maquiavelo y su *El príncipe* (1513). El británico Thomas Hobbes y su *Leviatán* (1651), el francés Jean Jaques Rousseau y su *El contrato social* (1762), el neerlandés Spinoza y sus tratados *teológico-político* (1670) y *político* (1675-1677), el ilustrado Montesquieu y su *El espíritu de las leyes*, Ginebra (1748), que desarrollando el pensamiento político de la división de poderes, inspiró a otro grande como el británico liberal John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en (1690), o su *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) a continuar su pensamiento en esta línea política, y que influiría a otros pensadores decisivos como David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*. (1739–1740) y *Ensayos sobre moral y política* (1741–1742), e Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790). Este, Kant, ejercería su influjo posteriormente en el también alemán Georg W. F. Hegel, en obras como *Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (1812–1816) y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). La relación de la filosofía Hegeliana y su peso sobre un Karl Max decisivo como uno de los primeros teóricos de la técnica es notoria, «también se podría hablar de una filosofía política de la tecnología, en la que cabría distinguir tendencias con influencias marxistas, de Herbert Marcuse, Jürgen Habermas..., y otras tendencias con distintas influencias como las de la filosofía de Dewey»⁶, en obras como *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *El capital* (1867), por no hablar de su carácter determinante en la sociología, economía y ciencia del siglo XX.

⁶ Medina, Manuel, *Tecnología y filosofía: más allá de los prejuicios epistemológicos y humanistas*, ISEGORIA, 12, 1995, p. 186.

Muchos de ellos ejercieron diferentes actividades en paralelo al pensamiento político, como es el caso de Francis Bacon en sus *Ensayos sobre moral y política* (1597), para el que la ciencia y la técnica en obras como *Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza* o *Novum Organum* (1620) son imprescindibles para el conocimiento de lo divino. René Descartes en su *Discurso del método para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias* (1637) como físico, matemático y científico, no solo filósofo moral. Otros, como es el caso de Friedrich Nietzsche y Edmund Husserl han sido el sustrato intelectual desde el cual han crecido como pensadores varios de los autores que trataremos de forma más directa en esta tesis, como es el caso de Martin Heidegger, Max Weber y José Ortega y Gasset.

Como decíamos, imposible enumerar todos los pensadores que han hecho de la filosofía política uno de los ejes de su vida intelectual, sin embargo la filosofía de la técnica es originaria del siglo XX. La filosofía científico-tecnológica como disciplina académica y corriente de pensamiento, es de cuño contemporáneo. En 1965, en el congreso de la Society for the History of Technology se lleva a cabo el primer simposio académico acerca de la filosofía de la tecnológica, con Mario Bunge y Lewis Mumford como participantes, M. Bunge «es el autor que más sistemáticamente ha transportado los planteamientos de la filosofía analítica de la ciencia a la filosofía de la tecnología y que más claramente se contrapone a la filosofía humanista de la tecnología»⁷. Paul Durbin, entre 1975 y 1977 en la Universidad de Delaware coordina diferentes congresos sobre Filosofía y Tecnología, y años después es el filósofo alemán Friedrich Rapp quien contacta con Durbin con el fin de organizar de forma conjunta un congreso germano-norteamericano que se celebrara en 1981 sobre filosofía de la tecnología, en Bad Hournburg, Alemania, y que han continuado hasta nuestros días, a través de la SPT, Society for Philosophy and Technology. Carl Mitcham, nos comentaba hace poco este Junio pasado a Andoni y a mí por correo electrónico, y cito textualmente, «Missed you at the SPT meeting in Germany. Javier Bustamante was there», lo que ejemplifica efectivamente la expresión «hasta nuestros días», y dice mucho en favor de Javier Bustamante, que creo fue, el único representante Español.

⁷ Ob. Cit., p. 188.

Es en 1976 cuando se crea la Society for Philosophy and Technology, la cual aglutina a algunos de los pensadores más renombrados de la filosofía tecnológica. Como Carl Mitcham, Langdon Winner y Albert Borgmann. Mitcham es uno de los más renombrados filósofos humanistas de la tecnología, siendo «lo más destacable del nuevo campo de la filosofía de la tecnología es su polarización en dos grandes corrientes contrapuestas [...] *filosofía humanista* y *filosofía analítica* o *epistemológica de la tecnología*.»⁸. Bien es cierto que otros antes que ellos se ocuparon de la técnica, de la *téchne* (τεχνη) griega, desde los mismísimos Platón y Aristóteles, hasta José Ortega y Gasset, primer filósofo profesional que realiza un estudio acerca de la técnica, su *Meditación de la técnica* (1939), y Martin Heidegger, pasando por otros muchos como Carl Schmitt y Karl Marx, «Karl Marx fue el primer teórico que atribuyó a la técnica un papel central en la construcción de sus teorías»⁹. Son muchos los pensadores que han tratado la *téchne*, pero muy pocos los que han empezado trabajar sobre la filosofía tecnológica como una nueva corriente de pensamiento filosófico, aun por delimitar y orientar en sus posibles vertientes y objetivos tanto teóricos como prácticos. Bien es cierto que actualmente «entre la filosofía humanista y la filosofía analítica de la tecnología existe pues, un claro enfrentamiento tanto en la valoración de la tecnología moderna como respecto al papel de la filosofía»¹⁰, en palabras de Medina.

En la actualidad la filosofía de la tecnología, al contrario de otras disciplinas filosóficas tiene una clara orientación a problemas prácticos, ya que la magnitud y rapidez del desarrollo tecnológico en las sociedades modernas, así como sus potenciales peligros, ha llevado al planteamiento de una ética entre los humanos y los «no humanos»¹¹, como en el caso de Bruno Latour, quien «ha sido uno de los primeros en abogar por una revisión de la SCC»¹², o sociología del conocimiento científico, autor sobre el cual también trabajaremos en nuestra tesis.

⁸ Ob. Cit., p. 186.

⁹ *ib.*, p. 183.

¹⁰ *ib.*, p. 189.

¹¹ Concepto sólo con significado enmarcado en la diferencia existente entre el par «humano-no humano» y la dicotomía sujeto-objeto. Las asociaciones de humanos y no humanos se refieren a un régimen político diferente del de la guerra obligada a librar por los defensores de la distinción entre el sujeto y el objeto. El par humano-no humano no constituye un modo de «superar» la dicotomía del sujeto y el objeto, es una forma de eludirla por completo.

¹² *ib.*, p. 193.

Nos encontramos con problemas de responsabilidad moral dentro de disciplinas como la ingeniería informática y la biotecnología, además de verse afectados otros campos como la política, crítico para nuestra tesis como estudio político sobre ciencia y tecnología, la economía y la teología, en los que también deberemos de indagar como sustrato del devenir político y técnico actual a investigar, explicar y esclarecer.

La Técnica se ha convertido en el nuevo entorno, todos los fenómenos sociales están situados en él. No es correcto decir que la economía, la política y la esfera de lo cultural están influidas y modificadas por la Técnica; más bien están situadas en ella, en una nueva posición que modifica todos los conceptos sociales tradicionales¹³.

En definitiva, se entendería esta tesis como un esclarecer del ahora y del devenir de un *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν) por naturaleza técnico, y que precisamente en la ciudad, en la *Polis* (πόλις), en su dimensión social, es donde cobra todo sentido su existencia humana, y su «estar-haciendo-ahí», su *Dasein*, ya no como individuo, sino como entramado de relaciones sociales maximizadas de humanos y no humanos, como nos dice Latour. Y como nos advierte Hans Jonas, «toda aplicación de una capacidad técnica por parte de la sociedad (aquí el individuo ya no cuenta) tiende a crecer hacia la gran escala»¹⁴. Y en eso estamos, en una gran escalada científico-tecnológica imparable, en la que una caduca individualidad del científico y del ciudadano, ha dado paso tanto a entramados de investigación científica, como a entramados de organización social, en ambos coexistiendo humanos y no humanos, apuntando un futuro incierto de híbridos, en el que será imprescindible un nuevo marco jurídico, social y político. Y donde por vez primera en la historia, en respuesta a Ortega, la «tecnocracia» es una posibilidad real. «Los partidarios de la supermente informática se han corrompido intelectualmente, no por dinero, sino por fantasías de poder»¹⁵.

¹³ Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 112.

¹⁴ Núñez de Castro, Ignacio, *Reflexiones sobre la técnica: Desde Ortega y Gasset a Hans Jonas*, PARADIGMA, 2, p. 6.

¹⁵ Leick, Romain, *Xlsemanal*, Entrevista a David Gelernter, 2016.

1. OBJETIVOS DE LA TESIS.

Los objetivos de estudio e investigación dentro de la presente tesis doctoral, abarcaran diferentes aspectos con un núcleo central, como es el estudio político sobre ciencia y tecnología contemporánea, la interrelación existente entre filosofía política y filosofía científico-tecnológica. Nuestro estudio se centrara a nivel geográfico en las realidades políticas de Occidente, Europa y América.

Las problemáticas a investigar en nuestro estudio filosófico, político y científico tecnológico, serán tales como la técnica en relación con la antropología, y su relación con el mundo. Así como el influjo de las condiciones sociales, históricas, religiosas, económicas y políticas sobre el desarrollo de la técnica y la relación de esta con la masa, como factor de modificación en las conductas sociales. La esencia de la técnica y la ciencia moderna, enlazando estas con el ser del hombre y su destino, y la dominación de la técnica en el ámbito social y sus consecuencias sociopolíticas.

A través de diferentes autores y sus filosofías, veremos cómo se produce el salto a la modernidad situándonos actualmente en un estado postmoderno, desde el siglo XIX al XXI, desde Max Weber y Carl Schmitt, veremos el influjo del Cristianismo en el desarrollo del Estado Occidental Moderno Capitalista, con la ciencia y la técnica a su servicio, llegando a Heidegger, en su esclarecer pesimista de la técnica como esencia de la edad moderna, y a Ortega en su antropología «sobrehumana» de la técnica, en un Occidente científico y liberal por antonomasia. Latour y su «actor network theory», ANT, estudiando diseños de sistemas tecnológicos como medio de obtener relaciones sociales específicas. Merton y su interrelación entre ciencia y sociedad. Trataremos de llegar a obtener conclusiones acerca de la ciencia y la esencia de la técnica en relación con el ser del hombre, su mundo y destino, así como el influjo de las condiciones político-sociales en el desarrollo tecnológico como claves de control, y modificación social, como en el caso de Winner y Borgmann. O por el contrario, el desarrollo tecnológico como factor decisivo en la liberación humana, y de la superación del actual entramado político social, como en Schirmacher. La filosofía de la tecnología como modo de entendimiento y mejora de la realidad socio-política en la que el hombre se encuentra envuelto, como sustrato de comprensión de la dirección por la que han de evolucionar los contextos socio-políticos tecnificados.

2. HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN.

Nuestra principal hipótesis (ὑπόθεσις) de trabajo en esta tesis, mediante la cual estableceremos relaciones entre los hechos y explicaremos su por qué, es la necesaria relación y retroalimentación entre filosofía política y científico-tecnológica, y como en el contexto de la realidad se relacionan, necesitan y se modifican la una a la otra con el fin de llevar a cabo la imposición de sus orientaciones teóricas. A raíz de esta interrelación entre política, ciencia y tecnológica, nuestra hipótesis nos lleva no solo al esclarecimiento y comprensión del momento actual, sino además de cómo este se proyecta en un previsible futuro radicalmente tecnificado, de un nuevo entramado social que ya hoy es en un alto grado técnicamente virtual. Nuestra hipótesis lleva consigo la tecnificación de la política actual, y queriendo anticiparnos a los hechos futuros, vemos en esa tecnificación de la política la que puede ser su desaparición tal y como se entiende en su forma clásica, y por lo tanto la oportunidad y posibilidad de una nueva política efectivamente soportada por tecnologías de carácter humanístico, convirtiendo la política clásica en una nueva «sobrenaturaleza» política directa, para un nuevo hombre ciudadano político, mediante una «sobrenaturaleza» política técnica como posibilidad. O por el contrario el uso de esta tecnología para el control del *statu quo* político y económico, sin implicaciones de mejora en la libertad y el gobierno político.

Dentro de este núcleo central de nuestra hipótesis, introduciremos dos nuevas variables, como son la religión y la economía, con la intención de precisar el influjo de estas en la relación de retroalimentación existente entre filosofía política y científico-tecnológica. Por lo que veremos cómo desde nuestro punto de vista la religión y más concretamente el cristianismo ejerce desde el primer momento un influjo decisivo sobre la generación del actual estado moderno Occidental Capitalista liberal, y como la religión en su forma más ascética ayuda al surgimiento la economía capitalista moderna tal y como es entendida actualmente, ayuda, entonces de forma indirecta a la génesis de la técnica como elemento indisociable del capitalismo económico, en una retroalimentación constante entre en tecnología y economía, diluyendo poco a poco el contexto de libertades políticas dentro de este complejo virtual y global tecnológico-económico.

3. METODOLOGÍA DE LA TESIS.

La metodología principal de investigación se basará en la realización de las lecturas de obras y autores citados en la bibliografía, así como un trabajo de comprensión de sus filosofías, y una interrelación entre sus escritos e ideas. Además trabajaremos con otros autores afines a los principales en tiempo e ideas. Incluso contactaremos directamente con varios de los autores contemporáneos investigados en la tesis, como es el caso de Carl Mitcham y Langdon Winner.

Trabajaremos en una primera fase con las obras de Max Weber, Carl Schmitt, José Ortega y Gasset, y Martin Heidegger de forma prioritaria. Apoyándonos en filósofos de la UCM como José Luis Villacañas Berlanga, Carmem Segura Peraita y Álvaro D'Ors. Una vez hayamos estudiado las obras de estos autores en relación a sus contenidos en política, ciencia y tecnología, pasaremos a interrelacionar las ideas y conclusiones de las mismas.

Continuaremos en una segunda fase trabajando con diferentes autores del continente Americano, como Robert Merton, Carl Mitcham, Langdon Winner, Albert Borgmann, y otros Europeos como Bruno Latour y Wolfgang Schirmacher, que también ha trabajado en América. Una vez tengamos clarificadas las ideas de los autores expuestos, pasaremos a la generación de conclusiones enlazando ideas de estos autores europeos y americanos. Trabajando igualmente con el apoyo de filósofos de la UCM como Javier Bustamante Donas y Andoni Alonso Puelles. Posteriormente pasaremos a ocuparnos de las temáticas a relacionar con los autores tratados en la primera y segunda fase, nos centraremos en relacionar la política y la tecnología con la ética, la teología y la economía.

Finalmente cubiertas estas fases de comprensión e interrelación de las ideas de los diferentes autores, y la cristalización de este trabajo sobre la tesis. Pasaremos a una fase final de conclusiones en la que intentaremos vislumbrar las posibles tendencias a medio y largo plazo en el plano político-social y tecnológico, así como sus posibles alternativas.

4. DIFICULTADES DE LA INVESTIGACIÓN.

La principal dificultad a nivel personal de la investigación presente ha sido sin duda el tiempo, vaya, la carencia del mismo. Tanto mi Licenciatura, como Master, y ahora el Doctora en Filosofía, ha sido compaginado con el trabajo día a día en mi profesión como Director de proyectos en tecnologías de la información. Como apuntamos en el capítulo de Ortega, la existencia del hombre sería simplemente imposible sin la técnica, y una de las primeras que cita Ortega es el tiempo, la limitación del tiempo vital, la vida es finita, el intervalo en el que hombre ha de desarrollar su proyecto vital, limitado en recursos (aquí recuerdo a Merton, sus orígenes y su pequeña biblioteca) y limitado en tiempo, siempre. Y la técnica dando al hombre la oportunidad de convertir lo limitado, en casi ilimitado, permitiendo al hombre pasar de poder ser, a ser hombre. Como apunto al inicio en los agradecimientos y la dedicatoria citando a Heidegger, «solo entonces seré libre de convertirme en mí mismo», aquí radica la lucha real contra el tiempo y recursos en el hacer del proyecto vital (incluida esta tesis).

Por otro lado, dentro de lo que sería el núcleo de la tesis, la extensión de la filosofía política a lo largo de la historia tal y como contemplo en la introducción sería sin duda otra gran dificultad, el primero al que cito es a Platón, y el último a Ortega, más de 2000 años les separan, de ahí centrarla con el término «contemporáneas», pero sin poder olvidar a los «gigantes» de Hélade (Ελλάς) y todos nosotros como sucesores. La extensión de la teología a lo largo de la historia también indudablemente afecta como dificultad, también por eso es necesario centrarla en referencia a la política y la ética. Respecto de la sociología y la economía, pues su dificultad radica contrariamente a la política, la teología y la ética, en su juventud como ciencias. La sociología buscando su referente en la filosofía o en la ciencia, y la economía, no deja de ser una ciencia *a posteriori*, nunca sabe cómo anticiparse, y solo se afana en explicar lo sucedido.

Pero si ha habido alguna dificultad mayor que otras, es sin duda la tecnología en su actual estadio de evolución sin límite definido a una velocidad sin igual en la historia, infinitud de progreso virtual introductorio, no sabemos dónde nos llevara, a una nueva sociedad política tecnificada más libre, mas autoritaria, o simplemente un nuevo humano, un cyborg, sin dios, ni alma, las posibilidades hoy, son infinitas.

PARTE I.
SIGLO XIX Y XX. INFLUENCIAS TEOLÓGICO-ECONÓMICAS
EN POLÍTICA Y SU INFLUJO EN EL ORIGEN DE LA TÉCNICA.

Capítulo 1.

MAX WEBER Y LA CUESTIÓN CLÁSICA DE LA TÉCNICA.

Quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan a todo poder.

Max Weber

Nunca quiso ser considerado un sociólogo, este era Max Weber, Alemán nacido en Erfurt, el 21 de abril de 1864, su primera publicación y texto en el que vamos a profundizar de inmediato, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904 - 1905), fue escrito inicialmente como un conjunto de diferentes ensayos que posteriormente pasarían a ser englobados en un único texto, escenario parejo al de otros textos y filósofos de renombre que estudiaremos en esta tesis, como es el caso de Ortega y Heidegger. El texto se configura mediante dos trabajos, que como nos comenta el propio Weber, pretenden «la determinación del influjo de ciertos ideales religiosos en la constitución de una “mentalidad económica”, de un *ethos* económico, apegándose al caso preciso de los nexos de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético»¹⁶, con el fin de clarificar los elementos de la ética económica religiosa de Occidente y sus «circunstancias» sociológicas. El influjo de esta «ética económica» capitalista, será decisivo sobre uno de nuestros objetos de estudio en esta tesis, la ciencia, y por ende, sobre la técnica. En referencia a la pretensión de Weber, ya nos avisa Villacañas que «si la pregunta inicial es: ¿Produjo el *ethos* reformado el capitalismo?, la respuesta es no. Capitalismo existió antes y después del *ethos* reformado, antes y después del cristianismo»¹⁷.

1.1 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Influjos en ciencia y política.*

Este texto de Weber se publica dividido en dos partes, una inicial titulada *El problema* y una segunda orientada a la ética profesional del protestantismo. Antes de centrar el texto en *El problema*, Weber nos introduce apuntando los que serán los parámetros claves que configuraran toda esta obra, ciencia, política (temática clave en toda la obra y pensamiento de Weber desde su *Historia agraria romana*), religión y economía. Son estas cuatro constantes las que están definiendo el entorno Weberiano y su resultado final.

¹⁶ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia editora, 1991, p. 8.

¹⁷ Villacañas, José Luis, *Beruf, Dasein y Ethik Un análisis de los textos de la polémica sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 43, 2010, p. 146.

Entorno definido por una ciencia Occidental como la únicamente «válida», un Estado estamentario con sus correspondientes organizaciones políticas conformadas en Occidente de forma igualmente única, la religión cristiana (sustrato clave y diferenciador de la sociología Occidental), y claro está la «economía capitalista» moderna, también originalmente de cuño Occidental. Capitalismo económico Occidental, sobre el que también Villacañas nos aporta luz en relación con el estudiado *ethos* reformado de Weber, respondiendo a la siguiente pregunta: «¿Produjo el *ethos* reformado el capitalismo específicamente *moderno occidental*?, la respuesta es también no. El *ethos* reformado no produjo *causalmente* el capitalismo moderno occidental. Fue una *condición necesaria*, un componente necesario para la emergencia histórica de una *modalidad específica* del capitalismo moderno occidental»¹⁸.

Nos dice Weber en su introducción de la obra, «Es únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia” en aquella etapa de su desarrollo aceptada como “válida”»¹⁹. Esta afirmación de Weber es lícita también para el Estado y el Derecho, ya que según nuestro autor, «el funcionariado especializado, piedra angular del Estado y de la economía moderna en Europa, es producto Occidental»²⁰. Esta forma que tiene Weber de entender el Occidente como origen de la Ciencia y del Estado moderno es clave para entender su visión de la organización política y social. El Estado estamentario Europeo dará origen a los parlamentos formados mediante «representantes del pueblo», elegidos mediante una determinada periodicidad. Estos representantes democráticamente elegidos por voluntad ciudadana, se engloban todos dentro de los llamados «partidos», organizaciones políticas cuyo fin y objetivo último es, bien la conquista del poder, bien ejercer el mayor influjo posible sobre el poder establecido. Esta fórmula de «Estado» apoyada en una «constitución» establecida como marco básico de acción, y bajo un poder judicial que administra el Derecho, se gobierna mediante unas reglas racionales positivas llamadas «leyes». Esto es propiamente dicho la civilización Occidental moderna, y por supuesto, el poder de mayor influjo en nuestra moderna civilización, punta de lanza del sistema respecto del resto mundo, es el capitalismo (en absoluto apologético para Weber).

¹⁸ Villacañas, ob. Cit., p. 146.

¹⁹ Weber, ob. Cit., p. 2.

²⁰ Weber, ob. Cit., p. 3.

Contraposición a este capitalismo Occidental a nivel político y social, es el también nacido en Occidente socialismo, ambos sistemas enfrentados, y enfrentando a empresario y trabajador. Como todos sabemos el hundimiento del socialismo clásico ha dibujado y precipitado un Occidente actualmente monopolizado por el capitalismo económico. Y nos dice Weber que «un acto de “economía capitalista” es para nosotros un acto que se apoya en la expectativa de una ganancia producto del juego de recíprocas posibilidades de cambio, en clásicas probabilidades pacíficas lucrativas»²¹. Es decir, el capitalismo entendido como un deseo de ganancia mediante un trabajo racional, y orientado a una constante consecución de una mayor rentabilidad.

La moderna Europa, el moderno Occidente se expresa sociológicamente a través del capitalismo, es la civilización Occidental la que crea y expande el capitalismo al resto del mundo. El capitalismo occidental y su determinante dimensión social, son actualmente deudores de la organización capitalista del trabajo y de la «comercialización», unida al crédito y la especulación bursátil. Como ya nos introducía Weber, la ciencia Occidental es clave en el desarrollo del capitalismo, una ciencia vista por Weber como un proceso acumulativo de resultados tangibles, y por lo tanto un proceso con progresión en una mejora continua, y el máximo exponente de esta ciencia moderna es la técnica, hoy «tecnología». El capitalismo moderno entonces, no está solamente ligado a la técnica, sino que depende de ella y está condicionado por ella para su desarrollo, lo que igualmente sucede con el desarrollo de otras ciencias de fundamento matemático y experimental. El desarrollo de estas ciencias se debe al gran estímulo que suponen los objetivos económicos derivados de las posibles aplicaciones de estas por el capitalismo, que tiene en su desarrollo y posterior aplicación grandes posibilidades de ganancia.

El Occidente moderno y su característico orden social clave para el capitalismo, se basa precisamente en la generación de aplicaciones técnicas derivadas de los conocimientos científicos, que claro está, han sido radicalmente condicionados por los resultados económicos que se espera de ellos. En este orden social distintivo de Occidente, podemos precisar características como la condición racional del Derecho y la administración, y en Weber existe una clara defensa del estado de derecho y de las ga-

²¹ Weber, ob. Cit., p. 4.

rantías jurídicas individuales, como nos confirma Villacañas, «la defensa de la libertad personal, las garantías jurídicas para el individuo, la racionalidad de la división de poderes, le parecía indispensable para la promoción de la responsabilidad política»²². Para el capitalismo industrial moderno y racional, los elementos técnicos de cálculo del trabajo, un derecho previsible y una administración reglamentada, son imprescindibles para su funcionamiento. Weber considera esencial llegar a conocer los rasgos característicos del racionalismo moderno occidental, y por lo tanto poder explicar los principios de su génesis. Centrándose substancialmente en las condiciones económicas, la técnica y el Derecho racional, «de ahí que el programa weberiano pueda organizarse sobre las racionalizaciones objetivas que ha desplegado el capitalismo y el derecho»²³.

Como decíamos anteriormente, Weber divide su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en dos partes, en la primera de ellas *El problema*, Weber nos relaciona la confesión religiosa con la estructura social, el capitalismo y la profesión. Es decir, la clara relación para Weber entre el hecho protestante, la empresa capitalista, y las clases trabajadoras superiores de la empresa moderna.

El calvinismo del siglo XVI como confesión religiosa, será para Weber una de las formas más intolerables del dominio eclesiástico sobre la vida del individuo, lo fue en Ginebra, Escocia, países bajos, nueva Inglaterra y en la Inglaterra del siglo XVII. En referencia al protestantismo, Weber establece una relación directa entre la mayor concurrencia de los protestantes en la posesión del capital y la dirección de la economía moderna, debido a saber mantener en el tiempo una mejor situación económica. Lo que implica una clara inversión de este nexo causal para Weber, ya que es patente como los pertenecientes a la confesión católica, prefiriendo enseñanzas humanistas, participan en menor número y medida en la vida capitalista. Los protestantes han mostrado siempre una clara inclinación hacia el racionalismo económico, mientras que en los católicos no. El porqué de esta conducta se encuentra en el mayor «distanciamiento del mundo» del católico, debido a su cariz ascético busca el desapego de los bienes terrenales. Los protestantes censuran este idealismo ascético de la vida del católico, y los católicos reprobaban el espíritu materialista de los protestantes.

²² Villacañas, José Luis, *Max Weber entre liberalismo y republicanismo*, ISEGORIA, 33, 2005, p. 132.

²³ Villacañas, José Luis, *El programa científico de Weber y su sentido hoy*, INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, 4, julio-diciembre, 2010, p. 190.

Pues sí, este espíritu materialista protestante del que nos habla Weber, el concepto del espíritu del capitalismo, «sería una “individualidad histórica”, es decir un conjunto de eslabones en la realidad histórica, que nosotros enlazamos en un todo, basándonos en su significado cultural»²⁴. En esta interpretación histórica sobre nuestro objeto de investigación, «el espíritu del capitalismo», la «prudencia en la actividad» queda establecida como un verdadero *ethos*, que es como interesa a Weber esta cualidad.

En el político estadounidense Benjamín Franklin (1706-1790), el que fue presidente de la Sociedad Filosófica Estadounidense, encuentra Weber sobre el espíritu del capitalismo moderno europeo-occidental-americano, una maximización de este comportamiento de marcado carácter ético. Los principios morales o virtudes sobre los que Franklin escribió y cultivó a lo largo de su vida, fueron totalmente desvirtuados con una significación utilitarista. Franklin en su autobiografía atribuye a una revelación divina el camino de la «utilidad» de la virtud moral. Su padre Josiah Franklin fue un recalcitrante calvinista, del que Benjamín que profeso el deísmo aprendió la siguiente expresión bíblica «si encuentras un hombre solícito en su actividad, debe ser preferido a los reyes»²⁵. Lo que como virtud constituye el auténtico norte de la moral de Franklin, ya que el producto del dinero legalmente obtenido, es el resultado en el moderno orden económico de la virtud en la obra. Esta virtud entronca directamente con la «ética social» del mundo capitalista civilizado y su característico sentimiento del deber profesional, constitutivo del espíritu capitalista, por lo que:

La cuestión dependía de identificar por qué el espíritu del capitalismo, *el ethos profesional ascéticamente connotado y sobrecargado por el sentido de la salvación*, era tan relevante para una forma económica: la de un capitalismo primer específicamente moderno y occidental, que ya no el capitalismo actual de los días de Weber²⁶.

Pero lo que resulta de verdad interesante para Weber, es el «espíritu» moderno del capitalismo como fenómeno de masas. Y la lucha que se produjo entre el «espíritu c-

²⁴ Weber, ob. Cit., p. 18.

²⁵ Citado por Weber, Libro de los Prov., e. 22, y. 29. La traducción de Lutero es: “en su negocio”. En cuanto a las versiones al inglés de la Biblia leemos: “business” (negocios). Cf. infra, nota 1 de I, 3.

²⁶ Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*, ob. Cit., p. 151.

apitalista» como nuevo tipo de vida bajo las reglas de una ética específica, y el «tradicionalismo». Tradicionalismo entendido como aspiración del individuo a llevar una existencia tradicional, es decir, como siempre lo hizo, obteniendo solo lo necesario para su manutención, por lo que la aspiración natural del individuo no era entonces ganar más y más dinero.

El tradicionalismo fue una persistente oposición al capitalismo moderno, este quiso acrecentar la «productividad» apelando al «sentido lucrativo», pero ante el fracaso el empresario optó por una disminución de salarios para que el trabajador tuviese que rendir más, y continuase ganando lo mismo. Hoy día aún se piensa que existe reciprocidad entre el bajo salario y el incremento de la ganancia. El capitalismo ha tenido como axioma que los salarios bajos son más productivos, es decir, que el rendimiento del trabajador va en aumento. Pero esta política capitalista de salarios bajos fracasa cuando se intenta obtener productos que necesitan de un trabajo cualificado, es decir, intelectual. El sentido moderno de la profesionalidad, de lo «profesional», no puede existir a base de salarios bajos, ya que existe una unión entre la potencial concentración intelectual y el propósito de cumplir con la «obligación» del trabajo, sintiendo una pura intención de lo económico, es decir, la ganancia, en definitiva el «lucro», del que Wener Sombart, economista y sociólogo alemán del siglo XX, en sus investigaciones en torno al nacimiento del capitalismo distingue como principal *leit motiv* de la economía, y que además favorece la capacidad del rendimiento en el trabajo. Por lo que se puede empezar a considerar el trabajo como una meta en sentido «profesional», como el capitalismo entiende y necesita. Un desacierto para Weber:

Fischer pensaba que todas estas actividades económicas no eran sólo económicas. También tenían un espíritu para él y este residía en “el placer del individuo por su actividad pletórica”. Aquí se mostraba cómo la teoría de Sombart acerca del origen aristocrático del capitalismo, que inspiraba a Fischer, tenía raíces en la voluntad de poder nietzscheana y en argumentos utilitaristas, cuya mezcla daba pie a fundar una especie de psicología reflexiva²⁷,

²⁷ Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*, ob. Cit., p. 147.

La economía de «satisfacción de lo necesario» en Sombart, podría coincidir con lo que Weber llama «tradicionalismo económico», equiparando la idea de «necesidad» y «necesidad tradicional». Ya que teniendo en cuenta el significado que Sombart concede al «capitalismo» dentro de su obra, estas economías dejan de ser «adquisitivas», para pasar a ser «economías de satisfacción de necesidades».

El nuevo «espíritu del capitalismo» encarna nuevas cualidades éticas de diferente origen que las del tradicionalismo. Las poseen empresarios audaces, constantes y entregados a la profesión, con ideas y principios burgueses, odiando la ostentación y el lujo superfluo, con una conducta orientada al ascetismo exigido por Franklin. Esta entrega a la «profesión» y su correspondiente afán de enriquecimiento son imprescindibles al orden económico capitalista.

Para Sombart, el principio fundamental de la nueva economía capitalista es el «racionalismo económico». La economía capitalista está racionalizada en base al más riguroso cálculo, por lo que la productividad del trabajo y todo el proceso de producción quedan sometidos a consideraciones científicas. Este proceso de racionalización de la técnica y la economía, predominan en el «ideal de la vida» de la moderna sociedad burguesa, el concepto del trabajo como medio para la racionalización del aprovisionamiento de bienes materiales, ha sido siempre uno de los objetivos en la actividad del empresario que representa el «espíritu capitalista». Por lo que puede entenderse el «espíritu capitalista» como un caso del desarrollo del racionalismo, y el protestantismo sería un anticipo de las concesiones racionalistas de la existencia.

Como núcleo de su investigación, Weber tiene la concepción luterana de la profesión, en alemán «profesión» es *beruf*, y en inglés *callig*, siendo en inglés donde se percibe con mayor connotación religiosa, la profesión como una misión Divina. Mientras que en las naciones católicas el término que define la «profesión» carece de la connotación religiosa, en las que domina el credo protestante el concepto ético-religioso de «profesión», hace referencia a los deberes en la labor profesional en el mundo en función de la posición que se tiene en la vida, posición convertida en «profesión».

Si Lutero habló de *Beruf*, y si tradujo la Biblia de tal modo que la *vocatio* religiosa tuviera efectos económicos y profesionales, fue porque ya existía este sentido de las cosas en la sociedad premoderna alemana. Pero esta *Beruf* no tendría efectos determinantes sobre el capitalismo, sino derivados²⁸.

Eso sí, Weber no dice claramente que no existe ninguna afinidad entre Lutero y el «espíritu capitalista», solo con leer sus críticas contra la usura y el préstamo, se detecta su aptitud reaccionaria frente al capitalismo. No obstante, contrariamente al catolicismo, la reforma acentúa los rasgos éticos y acrecienta el interés religioso por el trabajo en el mundo, relacionándolo con la profesión.

Para Lutero la «profesión» tiene un sello tradicionalista, ya que el individuo debe someterse a ella porque es una donación de la providencia, estableciendo el trabajo profesional como una misión impuesta por Dios al hombre. Lutero que lee la Biblia entre 1518 y 1530 en pleno desarrollo de su ideología, va considerando más el trabajo profesional, y generando una concepción en que el ejercicio de la profesión se convierte en un mandato Divino para cada hombre, exigiéndole continuar en el estado en que se encuentra situado por la Divina Providencia. Lutero se reafirma en la idea de que el orden objetivo histórico en el que cada individuo se encuentra es consecuencia de la voluntad de Dios, de la divina providencia, lo que genera un tradicionalismo, parecido al «deísmo», cada uno ha de mantenerse en la profesión en la que Dios le ha colocado limitando sus anhelos en el mundo. Por lo que no siendo para Lutero el trabajo profesional y su vinculación con la religión base esencial de su doctrina, si es cierto que el tradicionalismo económico deriva de la creencia en la predestinación, identificando la obediencia incondicional a los preceptos divinos con el lugar en que cada uno se encuentra en el mundo. En Lutero la «profesión» conserva su noción tradicionalista, entendida como donación y misión impuesta por Dios al hombre.

Para Weber queda claro que la idea de profesión luterana no va en la dirección que el persigue en su investigación, ya que no hay posibilidad de sacar una consecuencia directa de la posición de Lutero y el protestantismo frente al trabajo profesional. Tampoco es intención de Weber afirmar que el «espíritu capitalista» pro-

²⁸ Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*, ob. Cit., p. 147.

venga o tenga una relación directa con la «ética protestante» y el calvinismo. El centro de estas reformas es la salvación del alma, ni en sus objetivos de trabajo, ni en sus valores éticos, están como finalidad el deseo de los bienes materiales. Ni Lutero ni Calvino le dieron gran importancia a la reforma moral, los efectos prácticos de la reforma fueron inesperados y opuestos a los propósitos iniciales.

La tesis de que el «espíritu capitalista» y por lo tanto el capitalismo surgió de la reforma, queda totalmente refutada por Weber, ya que el movimiento reformista existía ya en economías capitalistas.

La tesis de que la Reforma hubiese creado *ella sola* el capitalismo o el sistema económico capitalista le parecía una locura. Weber protestó de toda interpretación hegeliana de su tesis, como si él hubiera querido decir que el *ethos* ascético profesional reformado desplegara un espíritu objetivo capitalista a través de un proceso lógico. Luego aseguró que él hablaba de un “capitalismo moderno” o del “primer periodo del capitalismo”, no de este capitalismo tardío ya mecánico²⁹.

Lo importante aquí para Weber es si las influencias religiosas de la reforma fueron decisivas entre las particularidades de la creencia religiosa y la ética profesional, en base a las diferentes influencias de las bases materiales y los modelos político-sociales, así como el fundamento espiritual de la reforma.

Esto es: el *ethos* metódico, fruto de la transformación de la ascética impulsada por la religión reformada, resultó muy importante para la *historia de las formas económicas*. ¿Por qué? Este era el punto de la síntesis. No tanto por su eficacia causal, pues las realidades económicas ya existían, sino por su capacidad de influir sobre ellas debido a una afinidad electiva, una adecuación, una relación significativa de valor, o como dice Weber, una dimensión cultural que el *ethos* metódico *prestó* al trabajo profesional³⁰.

²⁹ Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*. ob. Cit., p. 148.

³⁰ *ib.*, p. 149.

El protestantismo ascético que ejercerá su influencia en la ética profesional, contó con cuatro actores claves: el calvinismo, el pietismo, el metodismo, y los surgidos del propio movimiento. El calvinismo origen de todas las luchas de religión, tuvo como dogma característico la «predestinación». En la obra de Lutero *Libertad del hombre cristiano*, los «designios inescrutables» de Dios constituían la única fuente de la conservación de la gracia. Por lo que Weber trata de examinar el hecho del ascenso de la doctrina de la predestinación en la manera de concebir la vida del hombre.

Dios, que quiere al cristiano haciendo obra social, quiere que su vida se adapte a sus mandatos, y esta labor social calvinista solo se realiza *in majorem Dei gloriam*, lo que sucede igualmente en su ética profesional. Esta tarea profesional identificada en el «amor al prójimo» en Lutero, solo eran conjeturas, pero en los calvinistas era factor clave de su sistema ético. Y el «amor al prójimo» únicamente puede existir para glorificar a Dios, por lo que la observación de las labores profesionales señaladas por la *lex naturae*, son un objetivo solidario al servicio de la «utilidad» de los hombres. Afianzarse en la profesión que se ejerce se ve como un medio certero para alcanzar la salvación mediante la lucha cotidiana, y siendo el mejor modo para lograr la seguridad de la gracia, persuade de tener que valerse del trabajo profesional permanentemente como única medida eficaz para conseguir el estado de gracia.

Con el *ethos* reformado ascético que canalizó el sentido de la elección divina por el éxito profesional y que sospechó de la pasividad de la posición luterana como un gesto más bien indolente, una falta de fe y poco afín con la gracia. Por este sentido, el éxito de la acción en el mundo era signo de la gloria de Dios en sus elegidos, y la *fides efficax* signo de su *certitudo salutis*³¹.

El calvinismo, no el luteranismo, aportó la idea de que es necesario verificar la fe en la vida profesional, y el resultado de esta sistematización del comportamiento moral, era una profunda cristianización de toda la existencia mundana, y en esto estriba, precisamente, lo determinante de la reforma calvinista.

³¹ Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*, ob. Cit., p. 153.

Weber adentrándose en el campo de la piedad calvinista, considera la doctrina de la predestinación como principio dogmático de la ética puritana, es decir, como proceder ético racionalizado metódicamente. Pero le es necesario estudiar la idea de la comprobación de la fe (de capital importancia para el estudio psicológico de la moral metódica) en la doctrina de la predestinación y su trascendencia práctica para una supuesta forma de vida más razonable. Y esta idea es el enlace entre fe y moral.

De un modo histórico, la idea de la predestinación es inicio de la dirección ascética a la que se llama «pietismo». En este movimiento que permaneció dentro de la iglesia reformada, han quedado incluidos los más destacados representantes del puritanismo pietista, y es totalmente lícito considerar como una continuidad pietista de la legítima doctrina de Calvino a las tentativas de establecer conexión entre la idea de la comprobación, así como de la doctrina de la predestinación, con el deseo de adueñarse de una *certitudo salutis subjetiva*. El pietismo para Weber constituye la «ascetización» de la conducta, mediante el sistemático ejercicio y control, y no precisamente de la piedad calvinista. Sin embargo, el luteranismo juzgaba este ascetismo algo impropio para él, por cuyo único motivo la doctrina pietista alemana se definió inconsecuente. Dentro del pietismo el factor ascético-racional sostuvo la superioridad por encima del factor sentimental y las ideas que hemos destacado como primordiales: en primer lugar, que la señal del estado de gracia reside en el desarrollo de la propia santificación en el sentido de un afianzamiento y culminación, que pueden ser controlados por ley y, en segundo, que la providencia divina es la que «opera» en el individuo irreproachable, cuya probada constancia y regularizada meditación lo evidencia plenamente.

La regeneración del metodismo se limitó a crear un complemento de la santidad de las obras, es decir, estableció un enlace piadoso al comportamiento ascético, tras el abandono de la doctrina de la predestinación. Las señales del comportamiento, imprescindibles para el control de la auténtica conversión, eran realmente las mismas que en el calvinismo. Para Weber el metodismo no aporta nada nuevo acerca de la idea de profesión. Y expuesto ya para Weber el fundamento piadoso del concepto puritano de la profesión, pasara a investigar sus consecuencias en la vida económica. Weber, siguiendo su tesis sobre el ascetismo y el espíritu capitalista y examinando todo el protestantismo en su estado ascético, se centrara en Richard Baxter representante del puritanismo inglés y su ética, que dentro del calvinismo, dio las bases más firmes al

concepto de profesión. Autor de *Christian Directory*, el compendio más extenso de la ética puritana. Para Baxter, según la voluntad de Dios, lo que es válido para acrecentar su gloria no es la ociosidad ni el placer, sino las obras; en consecuencia, el más importante de todos los pecados es el derroche del tiempo: la durabilidad de la existencia es demasiado breve. El valor del tiempo es ilimitado, y resulta censurable moralmente la contemplación inactiva, si se lleva a efecto a costa del trabajo profesional. Esta es la razón del constante empeño de Baxter, abogando por el trabajo tenaz y continuo, tanto corporal como espiritual. Porque el trabajo es el medio ascético más antiguo acreditado; así lo ha reconocido la iglesia occidental en todas las épocas. El hecho de que las profesiones con especialidades proporcionen al trabajador la habilidad, origina un ascenso tanto cuantitativo como cualitativo del trabajo producido, redundando en beneficio de la comunidad.

Es preciso recordar que allí donde este sucedió, el capitalismo no se puso al servicio de la producción de bienes suntuarios, nobiliarios, connotados de hedonismo y refinamiento, sino que siguió la divisa: “precios bajos, gran distribución”. Así el *ethos* racional de individuos ascéticamente entregados a su profesión favoreció un capitalismo de innovación puesto al servicio del consumo masivo³².

El motivo que induce a la realización es, pues, utilitario. Weber Examina los puntos en los cuales logro su influjo directo el modo de vida capitalista el concepto puritano de la profesión y la idealización de un comportamiento ascético. El ascetismo se dirigía, en especial, contra el placer «despreocupado» de la vida y de todo lo que en ella es capaz de producir regocijo. A mayor riqueza, más sentido de la responsabilidad por su mantenimiento intacto *ad gloriam Dei* y la intención de acrecentarla mediante el trabajo continuo, es en la ética del protestantismo ascético donde se descubrió su fundamentación más consecuente. Ahí se puede ver con toda claridad la trascendencia para el desarrollo capitalista. Diremos que el ascetismo laico del protestantismo obraba contra el placer despreocupado de la abundancia, y ahogaba el consumo de artículos lujosos, por otra parte psicológicamente aniquilaba todas las sujeciones que la ética tradicional ofrecía al deseo de la riqueza.

³² Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*, ob. Cit., p. 152.

Conforme con el antiguo testamento y de igual modo a la valoración ética de las «buenas obras», además de aquilatarse en el afán de la riqueza, como última finalidad, algo más importante, esto es, la valoración ética del trabajo constante, prolongado, de manera sistemática en la profesión, como vía ascética preeminente y en calidad de prueba verdadera y palpable de regeneración y de auténtica fe, debía de ser el más efectivo agente, para difundir el concepto de vida del «espíritu del capitalismo».

La fuerza de la concepción puritana de la vida no propicia únicamente la creación de capitales, además, beneficio de manera especial la formación del comportamiento burgués y racional cuya figura más representativa y consecuente es el puritano. Es así como esta concepción contribuyó al origen del «hombre económico» de los tiempos modernos. La herencia que la era del siglo XVII legó, fue la conservación de la conciencia sana en razón del enriquecimiento, con la condición de que rigieran las normas legales en su adquisición. Al empresario burgués no solo le estaba permitido el afán de lucro, sino que debía guiarse por él, si le asistía la seguridad de hallarse en estado de gracia y de considerarse evidentemente bendecido por Dios, siempre y cuando se comportara con ética, y el uso de sus riquezas no fuese indecoroso.

Weber intenta probar que el espíritu ascético del cristianismo fue el que originó el nacimiento del moderno espíritu capitalista y hasta de la propia civilización de hoy día, la racionalización del comportamiento en base al concepto de la profesión «El capitalismo moderno específico del que Weber deseaba hablar era aquel que se despliega al margen de la influencia política, el que está sostenido por las clases medias en ascenso. Estos eran los portadores típicos de la concepción puritana del mundo»³³. Para Weber es conveniente conocer hasta donde el racionalismo ascético puede pesar en la ética social, hace falta establecer su nexo con el racionalismo humanístico y el de las aspiraciones vitales, y su relación también con el desenvolvimiento de la filosofía empírica, de la ciencia y de la técnica.

³³ Villacañas, *Beruf, Dasein y Ethik*, ob. Cit., p. 158.

1.2 *El político y el científico. Vocaciones contrapuestas y necesarias.*

Las dos partes en las que está dividida esta obra de Weber *El político y el científico* (1918), se debe a su fondo, la vocación orientada a la política o la ciencia. Y su génesis como en el caso anterior de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no fue la de una obra inicialmente unitaria, sino que se origina en base a diferentes conferencias que Weber impartió a estudiantes en la universidad, en concreto dos, *La política como vocación* y *La ciencia como vocación*. El «análisis de Weber, que apunta la necesidad de profundos equilibrios, reside en su voluntad de definir la política desde el juego y el cruce de estos dos factores, el de la sociología y el de la subjetividad vocacional del político»³⁴.

Para la fe cristiana, en función de la corrupción del mundo por el pecado original, fue sencillo introducir la violencia en la ética como un medio de oposición al pecado y la herejía que hacían peligrar el alma. El protestantismo legitimó el recurso de la violencia emanado de una institución divina para el sostenimiento del estado. Lutero, hizo recaer la responsabilidad moral de la guerra sobre la autoridad a la que es obligado obedecer sin ser culpable el individuo. Y la doctrina Calvinista asumió la fuerza como un medio legítimo para la defensa de la fe.

Weber entiende la política como la dirección sobre la trayectoria de una entidad política que aplica al estado, y desde una orientación sociológica, el estado moderno en Weber se puede definir en función de la posesión de un medio específico, este medio es la violencia física, «El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia»³⁵, existiendo una estrecha relación entre ambos. El estado entendido como comunidad humana que en un territorio específico reclama en exclusiva el monopolio de la violencia física legítima. Lo distintivo en nuestra sociedad es que las asociaciones o individuos tienen derecho a utilizar la violencia física en la medida en que el estado lo permite, ya que es la única fuente de derecho a la violencia. Por lo que para Weber la política será la aspiración al poder en un estado, o la distribución de este entre los diferentes grupos que lo componen.

³⁴ Villacañas, José Luis, *Max Weber entre liberalismo y republicanismo*, ISEGORIA, 33, 2005, p. 129.

³⁵ Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza editorial, 2012, p.3.

El estado como cualquier otra entidad política histórica, refleja la dominación de unos hombres sobre otros mediante el legítimo uso de la violencia. Por lo que el orden establecido permanecerá, siempre que los dominados acaten la autoridad de quienes les dominan. Habiendo diferentes tipos de justificaciones internas cuya legitimidad fundamenta la dominación. La primera es la legitimidad del «eterno ayer», costumbres consagradas, asumidas y respetadas, y que son parte de la tradición. En segundo lugar la autoridad del carisma personal, es decir, la entrega personal por parte de los individuos dominados, a las cualidades heroicas de un caudillo, «Lo propio de Occidente es, y esto es lo que aquí más nos interesa, el caudillaje político»³⁶.

La dominación por la entrega a un caudillo carismático, tiene arraigada la idea de vocación, es decir, un caudillo es visto y legitimado cara a los suyos porque es visto como una persona con una llamada o vocación interna para conducir a otros hombres, que le obedecen porque creen en sus virtudes personales, en sus capacidades, en su «vivir para la obra». Y en último término tenemos la legitimidad basada en una «legalidad» vigente, es decir, en la creencia por parte de la sociedad de que los preceptos legales son validos al estar basados en normas racional y objetivamente fundadas, por lo que se produce una obediencia obligatoria a las normas legalmente establecidas, dominación como la que se produce hoy día.

Lo característico de Occidente es el caudillaje político. Teniendo en cuenta que los políticos por vocación no son nunca figuras determinantes en la obtención del poder, sino que lo decisivo serán los medios auxiliares a disposición de los políticos. Toda empresa de dominación que necesita de una administración estable en el tiempo, incluye una orientación de la actividad humana hacia la obediencia de los caudillos que acumulan el poder elegido. Y además necesita del poder de disposición de los bienes físicos y administrativos que hacen efectivo y son necesarios para el ejercicio del poder, todo ello en base a la obediencia al caudillaje político de la sociedad.

Para el mantenimiento de la dominación por la fuerza se hacen imprescindibles determinados bienes materiales externos. Clasificándose las organizaciones estatales en dos categorías, por una parte el funcionariado que tiene en su poder los medios de la ad-

³⁶ Weber, ob. Cit., p.4.

ministración, por lo que el caudillo ha de contar con su obediencia. Y por otra el cuadro administrativo, separado de los medios de la administración. La asociación política en la que los medios de administración son propiedad del cuadro administrativo dependiente, se conoce por «asociación estamentalmente estructurada». En el estado moderno se lleva al máximo la separación entre el cuadro administrativo y los medios materiales de la administración.

Como concepto clave del estudio de Weber, tenemos el Estado como asociación de dominación que monopoliza la violencia física:

El Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que para lograr esta finalidad ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas³⁷.

Se distinguen dos formas de profesionalizar la política y convertirla efectivamente en profesión, «o se vive para la política, o se vive de la política»³⁸. Cuya oposición no es excluyente en lo más mínimo. Para que se dé el caso de que se pueda vivir para la política en un sentido económico y dentro de un estado que respete la propiedad privada, la persona o profesional político que así viva ha de ser económicamente independiente de los ingresos que la política le pudiese procurar. Es decir, debe de poseer un patrimonio o tener ingresos que le conviertan en independiente respecto de los posibles beneficios por el ejercicio de la política. «Por lo tanto, la separación del poder económico y el poder político le parecía a Weber la gran conquista del mundo americano. Podemos identificar por qué Weber admiraba tanto este mundo. El empresario americano despreciaba al político desde luego, e incluso podía corromperlo más de lo que estaba»³⁹.

³⁷ Weber, ob. Cit., p.5.

³⁸ *ib.*, p.7.

³⁹ Villacañas, José Luis, *Ethos y economía: Weber y Foucault sobre la memoria de Europa*, en Daimon, Revista de Filosofía, 51, 2010, p. 30.

Como consecuencia, es necesario un reclutamiento «plutocrático» de los estratos sociales políticamente dirigentes para la dirección de un estado o partido, estratos independientes en un sentido económico. Esto significa que los políticos profesionales de estratos dirigentes no les será obligado obtener ingresos económicos por sus funciones políticas, lo que sería imperativo para los que carecen de otros medios económicos de subsistencia.

La lucha entre los partidos políticos tiene entre otras metas u objetivos, el control sobre la distribución de cargos institucionales, es decir, el reparto del poder. Al incrementarse el número de cargos debido a la burocratización y ser vistos como un modo de obtener seguridad económica, la tendencia es creciente, ya que los afiliados ven en ello un medio de obtener un cargo. Pero en oposición a esta evolución, el funcionariado moderno se convierte en un grupo de intelectuales altamente especializados, con una visión del honor estamental cuyo valor dominante es la integridad. Sin un funcionariado moderno especializado, el riesgo de corrupción e incompetencia es crítico, viéndose amenazadas las relaciones técnicas del estado, cuya importancia económica aumentan en función de la creciente socialización. Aunque «no está claro que Weber creyera en la *economía dirigida* como forma de la socialización. Su planificación era social, no económica»⁴⁰.

Es con la evolución constitucional, cuando se hace imprescindible la entrega de la dirección unificada de toda la política a un único dirigente o estadista. Y es la transformación de la política en una «empresa», lo que hizo necesaria una alta cualificación de los individuos, clave para la lucha por el poder, como en los partidos modernos, esto genero dos categoría de funcionarios, los funcionarios profesionales y los funcionarios políticos. Siendo los juristas universitarios bajo la influencia del derecho romano, producto de una política única que nace como Ciudad-Estado para convertirse en imperio mundial, los que llevan a cabo la transformación de la empresa política convirtiéndola en Estado racionalizado.

Los partidos y su organización son vitales para comprender al político profesional que intenta conquistar el poder. La vida activa se concentra en la época de

⁴⁰ Villacañas, *Ethos y economía*, ob. Cit., p. 34.

elecciones, es la fuerza que mueve el establecimiento de vínculos entre las diferentes facciones de un partido, es el interés de los parlamentarios por llegar a compromisos electorales, así como un programa unificado para todo el país. Hoy las más modernas formas de organización de los partidos, hijas de la democracia moderna, del derecho al sufragio universal de la masa, y de la propaganda, crean organizaciones de masas que progresan en una dirección rígida y unificada. La empresa política queda en manos de profesionales a tiempo completo. La generación de estas maquinarias de poder significa la instauración de una democracia plebiscitaria, de la que la militancia del partido, funcionarios y empresarios esperan obtener un beneficio personal en cargos o privilegios del triunfo de un jefe profesional del poder político.

Tres son las cualidades decisivas para el jefe político: «pasión, sentido de la responsabilidad y medida»⁴¹. Pasión como «positividad» y entrega a una causa. La pasión no convierte en político responsable sino es al servicio de una causa, para lo que se necesita medida y capacidad de distanciamiento de hombres y cosas. El problema radica en cómo en la misma alma pueden darse a la vez la ardiente pasión y fría medida. La política se hace con la cabeza, pero la entrega a una causa solo puede nacer y alimentarse de la pasión como actitud auténticamente humana. Solo el hábito de la distancia hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado. La fuerza de la personalidad política reside en la posesión de estas cualidades, motivo por el que político debe vencer a su gran enemigo, la vanidad humana, antagónica de la medida y de la entrega a la causa. «No hay más que dos pecados mortales en el campo de la política: la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad, que frecuentemente, aunque no siempre coincide con aquella»⁴². Siendo la vanidad más humana la que lleva al político a cometer uno de estos pecados.

El último de los problemas de los que se ocupa Weber, esto es el *ethos*, es decir, el sitio ético de la política como causa, «para él no había libertad sin *ethos* y no había *ethos* sin entrega responsable a una tarea institucionalmente visible. Este sentido de la libertad se centraba en tres campos todavía abiertos: la ciencia, la política y la empresa»⁴³.

⁴¹ Weber, *El político*, ob. Cit., p.28.

⁴² *ib.*, p.29.

⁴³ Villacañas, *Ethos y economía*, ob. Cit., p. 32.

La ética que se nos puede aparecer con carácter fatídico, ética que divaga en cuestiones estériles, insolubles, incurriendo en un pasado de culpabilidad política, sin preocuparse de la responsabilidad futura. Es aquí donde encontramos lo más abyecto de ella, resultado de hacer uso de esta «ética» como medio para «llevarse la razón». Por lo que se pregunta Weber, ¿Cuál es la relación verdadera entre la ética y la política?, y responde diciendo que una ética absoluta nos obliga, nos impone decir la verdad. Una ética absoluta no se pregunta por las consecuencias, por lo que para el político, esta forma de actuar no ayuda a la verdad, sino que por el contrario la oscurece con el abuso de unas pasiones descontroladas. Lo que nos sitúa en una posición crítica en la que se nos presenta de forma nítida que cualquier acción orientada éticamente se ajusta a dos máximas distintas y opuestas entre sí: «puede orientarse según la ética de la “convicción” o según la “ética” de la responsabilidad»⁴⁴. Aunque una ética de la convicción no significa carencia de responsabilidad, o una ética de la responsabilidad implique falta de convicción. Sin embargo, entre el modo de actuación conforme a la máxima de una ética de convicción que dice «el cristiano obra bien y deja los resultados a la voluntad de dios»⁴⁵, y la otra forma de actuar según una máxima ética de la responsabilidad, como la que indica las previsibles «consecuencias» de la propia actuación, hay una inescrutable diferencia.

Por lo que sin llegar Weber a una solución final. Nos dice que «no hay ética en el mundo que pueda sustraerse al hecho de que para alcanzar fines “buenos”, haya que recurrir, en muchos casos, a medios moralmente dudosos, o por lo menos arriesgados, tanto más, cuanto que son posibles las consecuencias laterales moralmente negativas y hasta existe gran probabilidad de que así sea»⁴⁶. Ninguna ética podrá precisar ni resolver, el momento, medios y consecuencias morales, que puedan quedar justificados por un fin moralmente bueno. Y teniendo la política como factor determinante la violencia, se puede determinar la intensidad de la tensión existente en la ética entre medios y fines. «Por eso, en su obra final habló mucho del prestigio del Estado y de su enorme capacidad de intervención, y le parecía que sólo si esta mantenía fines nacionales basados en una ética de la intención podía legitimarse. Por eso despreció la política de prestigio y del éxito como guía incondicional»⁴⁷.

⁴⁴ Weber, *El político*, ob. Cit., p.32.

⁴⁵ *ib.*, p.32.

⁴⁶ *ib.*, p.32.

⁴⁷ Villacañas, *Ethos y economía*, ob. Cit., p. 34.

Que la política se hace con la cabeza, tienen razón aquellos que defienden la ética de la convicción. Aunque nadie puede decidir certeramente si hay que proceder según la ética de la responsabilidad o la ética de la convicción, o cuando conforme a la una o la otra.

La ciencia como vocación para Weber está condicionada por el hecho de que la ciencia se encuentra en un estadio de especialización nunca visto. Únicamente mediante una maximización de la especialización puede el científico experimentar una impresión de plenitud en la perdurabilidad de lo hecho. Y este desarrollo de la intelectualización y la racionalización, representa el entendimiento o creencia de la posibilidad de poder llegar a saber que todo está sujeto a un dominio del cálculo y la previsión. «He ahí, en esencia, el significado de la “intelectualización”»⁴⁸. Como gran herramienta de trabajo del científico, está el trabajo experimental o racional, sus técnicas experimentales como principios esenciales de la investigación científica provienen del renacimiento, y sin él hubiera sido imposible la ciencia empírica.

La ciencia, que en la actualidad, es una «vocación» llevada a efecto mediante las especializaciones al servicio de toda conciencia de cada uno de nosotros, y del conocimiento basado en determinados enlaces fácticos, constituye un testimonio de nuestra memoria histórica:

Pues sólo tres terrenos son adecuados a la definición de *ethos*: el de la ciencia, el de la empresa y el de la política. Quien quiera decir una palabra sobre *ethos* económico, debe decir con claridad que esto no es posible allí donde la ética de la empresa no se ha universalizado como ética de la responsabilidad que hace de cada uno un portador de capital humano y asume una competitividad no atravesada por industrias y sistemas financieros protegidos y conformados por monopolios políticos. Pero este hábito no puede abrirse camino si las instituciones de la ciencia no disponen de un *ethos* afín, que permite esa capitalización mediante un sentido de la competencia y la entrega a una ciencia como vocación⁴⁹.

⁴⁸ Villacañas, *Ethos y economía*, ob. Cit., p. 46.

⁴⁹ *ib.*, p. 46.

El destino de este tiempo racionalizado e intelectualizado, desprendido del mito del mundo, es el de que los valores últimos más excelsos se encuentran fuera de la vida pública, dentro del mundo de la vida mística. La ciencia, sin «supuestos previos» rechaza toda implicación mística, religiosa y no acepta ni el milagro ni la revelación. No exige nada más, que el acatamiento de que si debe de explicarse a través de ella el origen del cristianismo, y debe explicarse de manera que quien lo acepte no tenga que faltar a su fe. «A pesar de la teología (mejor dicho a consecuencia de ella, ya que la teología la saca a la luz), la tensión entre la esfera de los valores “científicos” y la consecución de la bienaventuranza que da la religión es algo del todo indisoluble»⁵⁰.

1.3 Historia económica general. Organización económica y capitalismo.

Es en 1923 cuando se publica la primera edición de la *Historia económica general* de Weber. Resumiendo, podríamos decir que Weber realiza un recorrido histórico de la organización social Occidental con un contrapunto sobre la Oriental, en su desarrollo económico, y más concretamente sobre el desarrollo del capitalismo, «la política, sin embargo, siempre había sido un tema central de la reflexión weberiana»⁵¹. En esta obra la tradición religiosa sigue siendo un punto clave de su visión del desarrollo sociológico y la economía. Y como ya detecta Weber en su obra anterior *El político y el científico* (1918), el estado moderno racionalista se configura como una empresa entendida al modo capitalista, una empresa política que como no puede ser de otra manera aspira a ser una empresa de dominación, un monopolio del poder. Y en todo este devenir sociopolítico con un eje principal teológico-económico, se incorpora un nuevo referente que no solo lo modifica todo lo político, lo religioso y lo económico, sino que lo acelera todo maximizando su potencial de control sobre el resto de constantes, que es la mecanización, la técnica, en definitiva la ciencia y la tecnología, consustanciales al capitalismo económico en una retroalimentación permanente.

Comienza Weber sentado las bases de lo que ha sido la primitiva organización agraria, y utilizando el término «comunismo agrario» hace referencia a diferentes investigaciones sobre el surgimiento primitivo de la evolución económica en función de este, diciéndonos que «algunos estudiosos han visto en la organización rural germánica la reminiscencia de un *comunismo agrario primitivo*, válido por igual para todos los pu-

⁵⁰ Weber, *El político*, ob. Cit., p.57.

⁵¹ Villacañas, José Luis, *Max Weber entre liberalismo y republicanism*, ISEGORIA, 33, 2005, p. 128.

eblos»⁵². Pero Weber deja claro que desde los tiempos más primitivos la explotación agrícola no fue comunista, existiendo números contrastes en las formas de explotación la tierra. Para los teóricos socialistas las formas de apropiación de los diferentes grupos sociales que llevaron a la propiedad privada de la tierra fueron una desgracia, bien es cierto que la razones exclusivamente económicas no determinaron la forma de la apropiación primitiva de la tierra, sino que influyeron motivaciones como las militares y religiosas. Weber entendió el capitalismo culmen de lo privado, «como un duro destino con el que teníamos que cargar responsablemente, destino que el socialismo no alteraba, sino que quizás agudizaba»⁵³.

Es la transición al derecho patriarcal y al matrimonio monógamo para los teóricos socialista el origen de la propiedad privada debido a la necesidad de herederos legítimos, generando un linaje, teoría que Weber considera insostenible. Para Weber «la lucha entre el derecho patriarcal, en constante progreso, y el matriarcal, se decide según el principio que sirve de base a la apropiación de la tierra»⁵⁴. Y posteriormente, será la burocracia estatal decisiva en la destrucción del linaje.

En todo caso, Weber afirma claramente que aun teniendo la comunidad doméstica primitiva un carácter comunista, algo que no sucedía en todos los casos, este afectaba normalmente al consumo, y no a la apropiación. Siendo la familia «punto de partida de la comunidad doméstica; también tiene en ella su origen la *gran hacienda doméstica señorial*»⁵⁵. Desarrollándose el señorío territorial en Occidente, debido a circunstancias políticas y estamentales, integrándose este poder señorial mediante «la posesión de la tierra (señorío dominical); la posesión de seres humanos (esclavitud); la apropiación de derechos políticos (mediante la usurpación o la enfeudación)»⁵⁶. Siendo determinante el poder judicial, se convirtió en la fuerza más importante en la evolución de Occidente, «Weber compartía con el liberalismo su defensa del Estado de Derecho»⁵⁷. Y queriendo el señorío hacendado inmunidad frente al poder del Estado, aspiro al control del poder judicial.

⁵² Weber, Max, *Historia económica general*, México, Fondo de cultura económica, 1997, p. 22

⁵³ Villacañas, ob. Cit., p. 128.

⁵⁴ *ib.*, p. 37.

⁵⁵ *ib.*, p. 42.

⁵⁶ *ib.*, p. 49.

⁵⁷ *ib.*, p. 131.

Este señor de haciendas feudal, mediante la plantación como sistema de explotación de la tierra con mano de obra servil, tuvo una fuerte tendencia capitalista. La plantación, producto de la conquista, se desarrolló en las colonias en base a una mano de obra esclava, y cultivó intensivamente productos hortícolas, cuyo fin último era el mercado. La hacienda, ya orientada a la agricultura o la ganadería, se concibió como una gran explotación capitalista. Y debido a estas ocupaciones y explotaciones coloniales, se produce una acumulación de riquezas sin antecedentes históricos en Europa, siendo parte del origen del capitalismo moderno el monopolio comercial entre la metrópoli y las colonias, según la teoría de Sombart, con la que Weber discrepa absolutamente.

Se dieron dos tipos principales de explotación colonial entre el siglo XVI y el XVIII, la «feudal», en las colonias españolas (encomiendas) o portuguesas, y la «capitalista», en las holandesas e inglesas. Y mediante el comercio que se nutre de estas explotaciones coloniales se genera la acumulación de riquezas antes comentada, bien es cierto que este comercio no estimuló la organización del trabajo específicamente occidental, debido a su carácter expoliativo y no basado en un cálculo de rentabilidad sobre las posibilidades del mercado. Aunque por otro lado, el comercio esclavo producto del sistema de producción colonial, fue transcendental para la acumulación de riquezas en Europa, generando una gran clase de rentistas aunque con poca incidencia en el desarrollo del capitalismo.

Es el sistema feudal y el señorío territorial entrando en decadencia, el que sufre un proceso de desintegración por los intereses mercantiles de la nueva burguesía urbana que tenía en el señorío territorial un obstáculo a sus intereses de mercado. Además, el incipiente capitalismo necesitado de un mercado libre de trabajo, tenía igualmente en el señorío territorial también un obstáculo en la utilización del campesino como mano de obra industrial. Siendo definitivo el interés fiscal del Estado, que vio como consecuencia directa de la eliminación del señorío territorial, un aumento contributivo de las tierras libres. El efecto, la destrucción del señorío territorial en las relaciones agrarias y políticas, fue decisivo en el carácter de la aristocracia territorial. Entiéndase sociológicamente Aristócrata, como rentista, este concepto del rentista como político, ya nos lo adelantaba Weber en su obra anterior *El político y el científico* (1918), «Quien vive para la política tiene que ser además económicamente libre, es decir, que sus

ingresos no han de depender del hecho de que él consagre a obtenerlos todo o una parte importante de su trabajo personal y de sus pensamientos. Plenamente libre en este sentido es solamente el rentista, o sea, quien percibe una renta sin trabajar»⁵⁸. Un hombre que en virtud de una posición económicamente privilegiada, dispone de su tiempo para la política, «pudiendo vivir *consagrado a ella* sin tener que *vivir de ella*»⁵⁹.

Característico de la Edad Media como asociación artesanal especializada será el «Gremio», que se basara en una regulación del trabajo interno, y un «monopolio» hacia el exterior. Todo individuo que ejerce un mismo oficio en una determinada localidad, ha de pertenecer al gremio de forma obligatoria. Su espíritu se puede resumir en la expresión «la política del gremio es política de sustento»⁶⁰, espíritu que implica una regulación que garantice a los agremiados poder ganarse la vida honradamente, esta regulación interna implicaba que el gremio controlaba calidad de las mercancías, el número de aprendices, la adquisición de materias primas, el número de maestros, el capital, la técnica de explotación, todo con el fin de conseguir igualdad de condiciones entre todos los miembros del gremio. El gremio medieval aparece sólo en las ciudades, de origen laico, únicamente en las fases tardías de la Edad Media, después de instituirse el Corpus, reclamaron cierto contenido religioso. Y es en estas fases tardías, cuando comienza su desaparición como tal «Gremio», dando paso al «trabajo doméstico», debido a diversas razones, tales como maestros que adquiriendo directamente la materia prima encargan la producción a otros agremiados, vendiendo el producto elaborado. O la dependencia gremial del comerciante exportador, que disponía del capital y el conocimiento sobre el mercado de venta.

La cuestión, es que posteriormente a partir del siglo XVIII, se pasara a una producción de talleres aislados y fábricas, con mano de obra libre especializada, capital fijo, y con contabilidad capitalista, y por lo tanto con una técnica de producción barata, cuyo fin es la venta a gran escala, «éste es el cambio esencial que ellos percibían, todas las relaciones sociales eran relaciones de masa»⁶¹, producción barata a gran escala para

⁵⁸ Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza editorial, 2012, p. 7.

⁵⁹ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 73.

⁶⁰ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 85.

⁶¹ Villacañas, ob. Cit., p. 133.

la masa, con un carácter permanente, esto es el mercado capitalista. Cumpliéndose previamente requisitos como la existencia de trabajadores libres, motivo por el cual es en Occidente donde surge el sistema fabril. Y otros como la unión en el taller de la disciplina de trabajo, la especialización técnica, y el uso de fuentes de energía no humanas.

Para Weber, «sólo la ciencia y la técnica eran capaces de mostrar procesos de acumulación objetiva de resultados y, por tanto, de ser pensadas bajo la forma de un progreso, mientras que se mantuvieran estables las necesidades sociales mediadas por las soluciones técnicas»⁶². Este progreso histórico del sistema o técnica de producción que nos lleva al sistema fabril, será el origen de la fábrica moderna, impulsado por la minería, iniciándose el proceso de desarrollo capitalista. «Puede afirmarse sin vacilación que, incluso antes de la época de la maquinaria, el régimen de taller con trabajo libre presenta, a principios de la Edad Moderna, un grado de desarrollo en Occidente como jamás lo tuvo en otras zonas del mundo»⁶³. Minería cuya explotación comenzó mediante yacimientos en superficie, y que al pasar a la explotación del subsuelo en profundidad, necesito de un mayor nivel de inversión a largo plazo, y es aquí donde aparece el capitalista. Debido a la explotación en profundidad mediante la perforación de pozos, se hace necesaria la intervención de la técnica, planteada la cuestión de elevar el agua por medio del fuego, naciendo la máquina de vapor, invento técnico que marco el fin del precapitalismo, y el inicio del desarrollo capitalista.

Dentro de este precapitalismo anteriormente mencionado, existieron diferentes formas de organización. El comercio comenzó en la antigüedad mediante la explotación naviera, en las ciudades griegas existió una clase especial de comerciante marítimo dedicado al comercio exterior, los *εμποροί*. En la Edad Media, debido al enorme riesgo casi nunca se armaban buques por cuenta propia, sino en grupo mediante títulos parciales sobre el buque, lo que hizo aparecer el «préstamo marítimo». Las mercancías se vendían en ultramar aceptando como pago otras mercancías que se vendían al regreso en origen, siendo el volumen de transacciones en esta época ínfimo, ya que era llevado a cabo por pequeños comerciantes.

⁶² Villacañas, ob. Cit., p. 130.

⁶³ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 105.

Por otro lado, el comercio terrestre se encontró con dificultades técnicas como los deficientes caminos y carreteras. Es en la Edad Media cuando los señores territoriales, motivados por consideraciones fiscales, se interesan en la conservación de los caminos, encargando esta tarea a sus *scararii*, campesinos obligados a la tarea, siendo la más dura del régimen señorial. Por lo que el volumen del comercio terrestre en la Edad Media era todavía menor que el marítimo. Debido al desarrollo de las ciudades en la Edad Media, se formó una clase de «comerciantes sedentarios», los *mercator*, a los que se concedía una serie de privilegios para establecerse en la ciudad. Inicialmente viajaban de forma periódica para vender sus productos, posteriormente realizaron viajes por cuenta ajena, y finalmente si el comerciante había conseguido un capital potente, se establecía de forma sedentaria, lo que entendemos por un sistema de factorías. Este sistema se estabilizó hacia final de la Edad Media al conseguirse seguridad jurídica y seguridad en los transportes.

La contabilidad se inició cuando el comercio se convirtió en empresa de varios socios, imponiéndose la necesidad de una liquidación. Es decir, cuando el negocio comenzó a ser explotado por una «compañía», siendo la primera forma de compañía la *commenda*. Luego el «comercio racional es el que aparece cuando por vez primera se lleva una contabilidad, circunstancia que acaba siendo decisiva en la vida económica»⁶⁴. La contabilidad, que nace al generalizarse el sistema de guarismos, ya se utilizaba en la antigüedad, como es el caso de los *τοαπερζίται* griegos, únicamente en Occidente sucede esto, llegando a ser centro de contabilidad monetaria. Aunque bien es cierto que la verdadera contabilidad surge en la Italia medieval, siendo su base, los negocios de las sociedades mercantiles.

Decisivo en el desarrollo de las instituciones precapitalistas, fue la necesidad del «crédito» en los negocios a largo plazo, separando la contabilidad doméstica de la comercial. En Florencia, a principios del siglo XIV, como medio eficaz de constituir una base de crédito, se discriminó el «patrimonio peculiar» de la «compañía mercantil», del patrimonio de los socios. Estableciéndose una diferencia entre entradas y salidas de la familia, por un lado, y las del establecimiento mercantil, por otro, fijándose un capital

⁶⁴ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 130.

en dinero para la empresa, el patrimonio de la razón social, denominado *corpo della compagnia*, origen del concepto de capital social.

El dinero hoy, tiene como funciones primordiales ser medio de pago legal, y medio de cambio. La función del dinero como medio general de cambio se origina en el comercio exterior, mediante obsequios mutuos entre jefes extranjeros, existiendo diferentes tipologías dinerarias, como dinero ornamental, dinero utilitario, dinero indumentario. El dinero en formato de moneda fue introducida por los griegos para el cambio en las transacciones de mercancías, y posteriormente en Roma al crear César el Imperio se inicia la primera regulación monetaria adoptando el patrón oro, el *aureus*, que se mantendría hasta Constantino. Existiendo en la Antigüedad un monopolio monetario del Estado, en la Edad Media comenzó la fabricación de monedas por las cecas locales, y a partir del siglo XVI, con la afluencia de metales nobles a Europa, se genera una base económica para las relaciones fijas en el régimen monetario, ya que en el Occidente europeo el Estado absoluto acabó con la pluralidad de titulares de la regalía monetaria.

El precapitalismo bancario de operaciones de cambistas, se manifestó en todos los lugares donde circulaba una gran pluralidad de clases de dinero. Uniéndose las necesarias operaciones de pago de dinero, que ya en Grecia eran negocio bancario, como medio de pago a distancia, la carta de crédito a favor del viajero, y la custodia de dinero en depósito. Es en Roma donde la banca desarrolla por primera vez las «operaciones de cuenta corriente» en el sentido actual, el depósito, *receptum*. Y es desde el siglo XIII hasta fines del XIV, donde la banca medieval realizara operaciones de recaudación de impuestos.

Y son estos conceptos precapitalistas los que darán paso históricamente a un capitalismo moderno por medio de empresas de carácter lucrativo, entendido este como «una explotación racionalmente capitalista es una explotación con contabilidad de capital, es decir, una empresa lucrativa que controla su rentabilidad en el orden administrativo por medio de la contabilidad moderna, estableciendo un balance»⁶⁵.

⁶⁵ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 156.

La satisfacción de las necesidades cotidianas basada en técnicas capitalistas es singular de Occidente desde la segunda mitad del siglo XIX. Entendiéndose el capitalismo moderno como «la contabilidad racional del capital como norma para todas las grandes empresas lucrativas que se ocupan de la satisfacción de las necesidades Cotidianas»⁶⁶. Siendo sus premisas básicas, la apropiación de bienes materiales de producción como propiedad de libre disposición por parte de las empresas lucrativas, la libertad mercantil o libertad del mercado, la técnica racional contabilizable y maximizada, el derecho racional calculable, el trabajo libre, y la comercialización de la economía, en definitiva una «orientación exclusiva, en la satisfacción de las necesidades, en un sentido mercantil y de rentabilidad»⁶⁷.

A raíz de esta comercialización, se introduce dentro del capitalismo el elemento de la «especulación», adquiriendo importancia en función de bienes patrimoniales representados por medio de valores transferibles. La emisión de valores es el medio más racional de suministro de capital, estando en primer término la sociedad anónima con dos orígenes distintos. «El capital por acciones puede reunirse, en primer lugar, con objeto de anticipar ingresos: los poderes públicos desean disponer de determinadas sumas, o saber con qué cantidades pueden contar cuando ceden esos ingresos, y la sociedad por acciones los compra o arrienda»⁶⁸.

Es este elemento especulativo el que genera las primeras crisis del capitalismo, siendo sistémicas y periódicas, causa de la participación de intereses ajenos a las propias empresas, y que llevan consigo un crecimiento de los medios de producción más rápido que la necesidad de bienes de consumo. Y son estas crisis que como decimos pertenecen al propio sistema, en las que pensaba Marx en su vaticinio del hundimiento del sistema capitalista en su *Manifiesto Comunista* de 1848, por lo que se plantea una necesaria transformación del sistema capitalista, naciendo el socialismo racional. «Los marxistas, para quienes el progreso técnico es la solución para los problemas del proletariado y todas sus miserias, y para el problema de la explotación del hombre por el hombre en el mundo capitalista»⁶⁹.

⁶⁶ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 156.

⁶⁷ *ib.*, p. 157.

⁶⁸ *ib.*, p. 158.

⁶⁹ Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 124.

Fue en la Inglaterra del Reino Unido donde se produjo la génesis decisiva en el desarrollo del capitalismo, desde la «fábrica» más antigua conocida de sedas en Derwent, Derby (1719), pasando por la patente de la manufactura de lana (1738), y su posterior desarrollo a la producción de mezclilla (lana y algodón), continuando con la evolución de la cerámica experimental en Staffordshire, con una moderna división de trabajo, donde tanto el taller como los instrumentos de trabajo pertenecían al propietario, y terminando con la fabricación de papel mediante la prensa moderna. Es mediante este desarrollo de la fabricación industrial con medios de producción como el carbón y el hierro independientes de la fuerza de la naturaleza, y extraídos mediante la explotación minera, lo que lleva a una «emancipación de la técnica, y, correlativamente, de la posibilidad de lucro, con respecto a los vínculos que ligaban al hombre con las materias del mundo orgánico»⁷⁰, así como a un gran aumento de producción, convirtiendo al hierro en un factor decisivo del desarrollo del capitalismo Europeo. Añadiendo a esto la mecanización del proceso productivo por medio de la máquina de vapor, que «liberó la producción de las trabas orgánicas del trabajo»⁷¹, a lo que se uniría la ciencia, por la que «la producción de bienes económicos se emancipa de las trabas que la ligaban a la tradición»⁷² mediante el intelecto libre. Ya que los inventos del siglo XVIII, no se produjeron mediante procedimientos científicos, será la ciencia moderna con su proceder sistemático en laboratorios, la que lleve a la industria a ser artífice de un capitalismo plenamente desarrollado.

Nuevamente Weber arremete en contra de las teorías de Sombart que afirma que la necesidad de uniformes para la guerra fue un condicionante decisivo en el desarrollo del capitalismo, instituyendo la guerra como un gran consumidor. Weber respondería que este tipo de gastos también se realizó fuera de Occidente, por lo que es falso afirmar que la guerra pueda ser una de las fuerzas origen del capitalismo moderno. Sin embargo, para Weber fue decisiva la democratización del consumo en la industria del lujo en la marcha al capitalismo. Siendo factor decisivo en los ideales capitalistas la revolución de los precios de los siglos XVI y XVII, que abaratando la producción produjo una disminución de los precios. Ciertamente esta evolución no implantó primero el capita-

⁷⁰ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 171.

⁷¹ *ib.*, p. 171.

⁷² *ib.*, p. 171.

lismo y después disminuyeron los precios de los productos industriales, sino que por el contrario, primero descendieron los precios, y posteriormente devino el capitalismo. Y con una marcada tendencia a la racionalización de la técnica y la economía con el fin disminuir precios en proporción a los costes, durante el siglo XVI hubo un gran desarrollo de inventos orientados al abaratamiento de la producción. Como nos recuerda Villacañas, Weber «recordó que forma parte de una adecuada comprensión científica de la economía la investigación de la “totalidad de los fenómenos sociales” en tanto están condicionados por las causas económicas. A esto le llamó “la interpretación económica de la sociedad y de la historia”»⁷³, lo que se percibe nítidamente en la forma Weberiana de entender el desarrollo capitalista.

Como notas características del capitalismo occidental, tenemos la organización racional del trabajo, la supresión de barreras entre economía interior y exterior, penetrando el principio mercantil en la economía interior y la organización del trabajo sobre esa base. Estando en último lugar el Estado Occidental en sentido moderno, con una administración orgánica estable, funcionarios especializados y derechos políticos, «sólo el Occidente conoce un *derecho racional*, creado por los juristas, interpretado y empleado racionalmente. Sólo en Occidente se encuentra el concepto de *ciudadano* (*civis romanus, citoyen, bourgeois*), porque sólo en Occidente se dio una *ciudad* en el sentido específico de la palabra»⁷⁴.

Por lo que la cultura occidental se distingue de todas las demás, por la existencia de individuos con una ética racional de la existencia, siendo singular de Occidente el fundamento religioso de la vida, y consecuencia de ello el racionalismo específico. Y entendiéndose como igualmente singular de Occidente en todo el programa Weberiano, que «pueda organizarse sobre las racionalizaciones objetivas que ha desplegado el capitalismo y el derecho»⁷⁵.

La ciudad occidental surge como un acto de confraternidad, el *oivoiximos* en la Antigüedad, la *coniuratto* en la Edad Media. Esta evolución no se realizó en ninguna

⁷³ Villacañas, ob. Cit., p. 29.

⁷⁴ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 175.

⁷⁵ Villacañas, José Luis, *El programa científico de Weber y su sentido hoy*, INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, 4, julio-diciembre, 2010, p. 190.

otra parte como en Occidente, debió a dos causas, la organización defensiva militar y la libertad sacerdotal. En la primera época del desarrollo de la federación municipal, la semejanza entre la ciudad antigua y la medieval es extraordinaria. En ambos casos son los linajes caballerescos, los que como participantes activos integran por sí solos la federación municipal, el resto de la población está obligada a la obediencia. Siendo claramente incorrecta para Weber la afirmación de Sombart de que la renta territorial es la madre de la ciudad.

Los diversos tipos de capitalismo existentes en la Antigüedad y en la Edad Media son el «capitalismo irracional», un «capitalismo mercantil» especulativo, y el «capitalismo usurario», préstamos de explotación de necesidades ajenas. Formas de capitalismo que se orientan hacia los impuestos, las prebendas oficiales y la usura oficial. El «capitalismo racional» tiene en cuenta las posibilidades del mercado, las oportunidades económicas en el sentido más estricto de la palabra, y cuanto más racional es, tanto más se basa en la venta para grandes masas. Este capitalismo, elevado a la categoría de sistema, únicamente se logra en la moderna evolución occidental de la baja Edad Media, mientras que en la antigüedad sólo existió un capitalismo cuyo racionalismo pudiera compararse al moderno, el de los caballeros romanos.

De la forzada alianza del Estado con el capital surgió el estamento burgués nacional, la burguesía en sentido moderno. Es, pues, el Estado racional cerrado el que procura al capitalismo las posibilidades de subsistencia. «Estado, en el sentido de Estado racional, sólo se da en Occidente»⁷⁶, nos dice Weber, y es sobre este Estado, sobre el que realmente puede prosperar un capitalismo moderno, teniendo como base una burocracia especializada y un derecho racional. El «Derecho racional» del Estado moderno Occidental, procede del Derecho romano en sentido formal, aunque no en contenido. El Derecho romano únicamente fue decisivo en la creación de un pensamiento jurídico-formal, aunque para la Historia de la Economía este hecho fue clave, ya que la alianza entre Estado y jurisprudencia formal favoreció indirectamente al capitalismo.

⁷⁶ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 188.

Afirma Weber que es «un error pensar que entre las condiciones decisivas para el desarrollo del capitalismo occidental figura el *incremento de la población*»⁷⁷. El desarrollo de la población occidental registro su mayor crecimiento desde principios del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX. El incremento de población en Europa colaboró al desarrollo del capitalismo, ya que con un número menor de habitantes no se hubiera encontrado la mano de obra que necesitaba; pero el aumento, como tal, no provocó las concentraciones obreras.

Para Weber la tesis de Sombart de la afluencia de metales preciosos como único motivo originario del capitalismo, es inadmisibile. Los metales preciosos de América afluyeron a España primeramente, pero paralelamente a la importación de metales preciosos, se registro una regresión del desarrollo capitalista. Motivado por el aplastamiento de la sublevación de los comuneros por un lado, y por la destrucción de la política mercantil de la grandeza española por otro, destinando los metales preciosos para fines de guerra. Así, la corriente de metales preciosos pasó por España fructificando en otros países que ya desde el siglo XV se hallaban en una transformación de su constitución del trabajo, circunstancia que favoreció la génesis del capitalismo.

Ni el aumento de población, ni la aportación de metales preciosos provocaron, por consiguiente, el capitalismo occidental. Siendo las condiciones externas de su desarrollo, más bien de carácter geográfico. «Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional; a todo esto había de añadir la *ideología racional*, la *racionalización de la vida*, la *ética racional en la economía*»⁷⁸, afirmara Weber.

Y como nos asevera Villacañas en referencia a Weber y su metodología de estudio:

⁷⁷ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 195.

⁷⁸ *ib.*, p. 196.

La economía científica y la economía política tiene que “investigar la totalidad de los fenómenos sociales en cuanto a su modo de co-condicionamiento a través de causas económicas” [NV, 267]. Esta sería la “interpretación económica de la historia y de la sociedad”. No conozco una aproximación posterior a este programa, si dejamos de lado el que desplegó Weber acerca de las relaciones entre la racionalidad económica y la racionalidad subjetiva que desplegaron las diferentes grandes religiones mundiales⁷⁹.

Como hemos visto anteriormente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), y como vemos ahora en la no coincidencia de Weber con Sombart, cuando señala a los judíos en la génesis del capitalismo. Ya que entre los creadores de la moderna organización económica y los grandes empresarios, apenas hay algún judío. El tipo del gran empresario es cristiano, siendo en cambio el fabricante judío un fenómeno moderno. Los judíos no pudieron tener parte alguna en la génesis del capitalismo racional, puesto que se hallaban fuera de los gremios, y tal y como enseña el Talmud, la ética genuinamente judaica implica un tradicionalismo específico. La aversión católica y luterana a todo estímulo capitalista, se basa en el odio a lo impersonal de las relaciones en la economía capitalista. Impersonalidad que sustrae las relaciones humanas a la influencia de la Iglesia, excluyendo la posibilidad de ser controlada e inspirada éticamente por ella.

Paradójicamente, a nivel científico, casi todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y XVII lo fueron a la sombra del catolicismo, Copérnico era católico, y Lutero fue hostil a sus descubrimientos. Por lo que en conjunto, el progreso científico y el protestantismo no pueden identificarse, sin más. La Iglesia católica ha cohibido en ocasiones el progreso científico, al igual que el ascético protestantismo no ha tenido interés por la ciencia pura.

Todo un grupo de teólogos, en su mayor parte católicos romanos. El ser humano, en su actividad de dominio técnico, no hace sino cumplir con la vocación asignada por su Creador. Mediante su tarea de creación técnica, el hombre continúa la obra de su Creador. Gracias a la técnica, este hombre, que originalmente fue creado “incompleto”, llega a ser un “adolescente”. Se le requiere para asumir en el mundo nuevas responsabilidades que no trascienden su poder, sino que se corresponden

⁷⁹ Villacañas, *El programa científico de Weber*. Ob. Cit., p. 191.

Exactamente con lo que Dios espera de él. Además le es propio Dios quien, a través del hombre, es el creador de la Técnica, la cual consiste en algo que no puede tomarse en sí mismo, sino en relación con su Creador. Bajo tales condiciones, está claro que la Técnica ni es mala, ni está cargada de malas consecuencias. Por el contrario, es algo bueno y no puede ser peligroso para el hombre. Sólo puede volverse algo malo en la medida en que el hombre de la espalda a Dios; es un peligro únicamente si se mal interpreta su verdadera naturaleza. Todos los errores y problemas constatables en el mundo de hoy proceden exclusivamente del hecho de que el hombre ha dejado de reconocer su vocación como colaborador de Dios⁸⁰.

Una de las realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía. «La raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto. Hoy el concepto profesional aparece como un *caput mortuum* en el mundo»⁸¹. Naciendo la ética económica del ideal ascético, pero siendo ahora despojada de su sentido religioso, y alcanzándose el fin del protocapitalismo.

⁸⁰ Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 124.

⁸¹ Weber, *Historia económica*, ob. Cit., p. 203.

Capítulo 2

CARL SCHMITT Y EL PROBLEMA DEL ESPÍRITU DE LA TÉCNICA.

Es precisamente esta pseudoreligión de la igualdad absoluta la que abrirá el camino hacia un terror inhumano.

Carl Schmitt

El filósofo político y nacionalsocialista Carl Schmitt (Hans Barion se afiliaría al partido Nazi en 1933 debido a Schmitt, llegando a ser nombrado catedrático de Derecho Canónico en Múnich)⁸² tuvo una influencia académica e intelectual de primer nivel en la España Franquista. Como se desprende de sus conferencias, y estas palabras suyas en una entrevista en 1962 en referencia a la situación Española como «ideológicamente superior a la de Europa. Ustedes son los únicos que han vencido al comunismo»⁸³. Nacido en 1888 en Plettenberg, Alemania. Tiene en su conferencia «Teorías modernas sobre el partisano», que en el año 1962 pronunció en la Universidad de Zaragoza⁸⁴, la génesis de su importante obra posterior *Teoría del partisano* (1963). Y en los conceptos de «amigo» y «enemigo» una de sus aportaciones más importantes como filósofo y científico político. Aunque comenzaremos hablando de su obra anterior, central en su pensamiento *Teología política* (1922), «teología política en el sentido de que la política sirve a la Teología»⁸⁵. Posteriormente pasaremos su texto *Teología política II* (1970), en el que en su edición del año 2009, en su epílogo, Villacañas titulando *La leyenda de la liquidación de la teología política*, nos aclara diferentes puntos de las polémicas sobre la *Teología política* de Schmitt y su mencionada liquidación.

Schmitt siempre se mostró crítico con los resultados finales de la obra weberiana. Su idea de la soberanía, *de facto*, iba dirigida a resolver un problema que la teoría sociológica de Weber imponía. El diagnóstico sobre la Modernidad, procedente de Weber, descentraba el mundo social en un conjunto de esferas de acción cuya especialización impedía la emergencia de un punto sistemático central capaz de unirlas en una lógica y organizar así un todo social integrado⁸⁶.

⁸² Explica su posición en el artículo «Kirche oder Partei?» [¿Iglesia o partido?], el año que ingresa en el partido nazi. Lo que le llevo además a expresarse en términos elegíacos sobre la Iglesia equivocada del concilio Vaticano II.

⁸³ Diario Arriba, reproducía el 24 de marzo de 1962 en ABC.

⁸⁴ Schmitt había impartido también conferencias en Barcelona sobre la época de las neutralizaciones y las despolitizaciones en 1929, en un congreso del *Europäischer Kulturbund*.

⁸⁵ Villacañas, José Luis, *Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y estado de excepción*, en Daimon, Revista de Filosofía, ejemplar dedicado a Carl Schmitt, 13, diciembre de 1996, p. 49.

⁸⁶ Schmitt, Carl, *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, Traducción de Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas, p. 163.

Ya comentamos al comienzo de esta tesis en el apartado de agradecimientos, concretamente al Catedrático de lógica Ángel D'Ors, al que nuevamente desde estas líneas agradezco todo el tiempo dedicado y el conocimiento transmitido como profesor en su diminuto despacho de la Facultad de Geografía e Historia de la UCM, el que suele denominarse como edificio B de Filosofía, si, ciertamente había que hacer algún que otro malabarismo para sentarse enfrente de su mesa, debido al reducido espacio del despacho, con este comentario quiero reivindicar la falta de medios a la que se enfrentan académicos de talla «gigante» como Ángel D'Ors en las universidades Españolas.

Álvaro D'Ors (1915-2004), padre de Ángel D'Ors, Catedrático de Derecho, se licencio en la Complutense en 1939, y ejerció en diferentes universidades españolas, como la Universidad de Granada, la Universidad de Santiago de Compostela y la Universidad de Navarra. Sera en 1944 debido a una conferencia que impartió Schmitt sobre Francisco de Vitoria en Granada, que ambos juristas se conocerán. Posteriormente en la Universidad de Santiago, que Schmitt visito, donde se encontraba Anima, su única hija, debido a su matrimonio con el catedrático de historia del derecho en la Universidad de Santiago, Alfonso Otero. Schmitt y D'Ors continuaron con su amistad y estrecha relación profesional, como se puede comprobarse en la publicación del libro *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel* (2004), que recoge las 145 misivas que se entrecruzaron de 1948 a 1983. «Sus principales interlocutores en teoría del Derecho y teoría Política fueron, por orden de importancia, su querido amigo Carl Schmitt (1888 - 1985), el jurista francés Michel Villey (1914 - 1987) y el sociólogo Max Weber (1864 - 1920)»⁸⁷. Por lo que D'Ors nos será de gran ayuda en la comprensión de la teoría política de Schmitt.

Álvaro d'Ors analizará con pormenores el planteamiento schmittiano de la Teología política: su conclusión es que es una visión bastante limitada, pues se reduce el problema de la soberanía del Estado a la Edad Moderna; eso sí valora la importancia doctrinal de este problema y su claridad, expuesta en dicotomías y conceptos políticos. Esa visión, reconocerá d'Ors, la siguió en otros escritos, así en *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923)⁸⁸.

⁸⁷ Domingo, Rafael, *Álvaro d'ors: una aproximación a su obra*, Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XXVI (Valparaíso, Chile 2005, Semestre II) [pp. 119 - 142].

⁸⁸ Guillén, Gabriel, *La teología política de Carl Schmitt y la teología política de Álvaro D'ors: una diferencia de principios*, Revista de Derecho uned, núm. 12, 2013, p. 840.

2.1 Teología política. Soberanía y Estado.

«En un artículo de 1976⁸⁹, Álvaro D'Ors reconocería que Schmitt era el primer introductor del término Teología política, él lo recepcionó, mas se mostraba crítico y distante frente a sus posiciones. La diferencia está en la concepción que ambos sustentan sobre la problemática de la legalidad y la legitimidad, sobre el tema de orden y derecho»⁹⁰. Sobre su doctrina de la soberanía, distingue Schmitt tres formas de pensamiento científico-jurídico, normativista, decisionista, e institucional. El normativista puro se centra en la regla impersonal que corrompe el derecho y lo convierte en funcional de la burocracia estatal, el decisionista apunta al derecho justo de la situación política, en constante peligro de perder el ser estable en lo político. Y el pensamiento jurídico institucional, desarrollado en configuraciones suprapersonales conducentes al pluralismo estamental feudal sin soberanía. Estos tres elementos de la unidad política, estado, movimiento y pueblo, se ordenan en los tres tipos de pensamiento jurídico, en sus formas fenoménicas justas, y en sus formas corrompidas.

Dentro del concepto límite de soberanía, el soberano de Schmitt «es quien decide sobre el estado de excepción»⁹¹. «la pregunta estructural de la teología política [...] ¿Qué tipo de poder podía garantizar el orden, la unidad del cuerpo político? Ésa era la cuestión. Y Schmitt contestó que sólo un soberano personal»⁹². Y por concepto de «estado de excepción», entiende una doctrina de Estado, ya que la razón lógico-jurídica hace del estado de excepción la definición jurídica de soberanía. La cuestión para Schmitt es sobre su aplicación, ¿quién decide en caso de conflicto, en que estriba el interés estatal, la seguridad y el orden público?. Decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional extremo no es un problema jurídico, claramente en el jurista Francés del siglo XVI Jean Bodin, Bodino (1529 - 1596), el concepto se orienta hacia el caso excepcional. «La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república»⁹³, [la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République]. Siendo su doctrina de las *Vraies remarques de souveraineté*, comienzo de la moderna teoría del Estado.

⁸⁹ Artículo titulado, *Teología política: una revisión del problema*.

⁹⁰ Guillén, ob. Cit., p. 838.

⁹¹ Schmitt, Carl, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, Traducción de Francisco Javier Conde. Epílogo de José Luis Villacañas. p. 13.

⁹² *ib.*, p. 155.

⁹³ *ib.*, p. 14.

Para Bodino las promesas obligan porque su fuerza descansa en el derecho natural, pero en caso de necesidad, la obligación deja de ser tal por virtud de los mismos principios generales del derecho natural. Lo decisivo en Bodino es haber reducido el análisis de las relaciones entre el príncipe y los estamentos al simple dilema del caso de necesidad. El comienzo histórico del concepto jurídico de «soberanía» se da en Bodino, entendiendo soberanía por poder supremo, originario y jurídicamente independiente, siendo la unión del poder supremo factico y jurídico el problema cardinal del concepto de soberanía. Concibe Bodino la soberanía como una unidad indivisible y zanja el problema del poder dentro del estado insertando la decisión en el propio concepto de soberanía.

En *La Dictadura* (1921), *Teología política* (1922) puede entenderse como una continuación de *La Dictadura*, Schmitt muestra como también en los tratadistas del derecho natural del siglo XVII el problema de la soberanía se reduce a la decisión en caso excepcional, como es el caso de Pufendorff. Pero la soberanía y con ello el estado, consiste en determinar con carácter definitivo que son el orden y la seguridad pública, y cuando se violan, descansando también el orden jurídico en una decisión, y no en una norma. Siendo «solo lo normal cognoscible; todo lo demás constituye una “perturbación”»⁹⁴. Ante lo excepcional, nos dice Schmitt, el estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia existencia. Los dos elementos que integran el concepto del orden jurídico se enfrentan uno con otro manifestando su independencia conceptual. Lo excepcional es lo que no se puede subsumir escapando de toda determinación general, mostrando un elemento específicamente jurídico, la decisión. El soberano crea esta situación y la garantiza en su totalidad, asumiendo el monopolio de la última decisión, esencia de la soberanía del Estado, que hay definir jurídicamente como el monopolio de la decisión. En Schmitt, nos aclara Villacañas, «la teoría del Soberano propia de la Teología política es la heredada de la teoría de la representación que forja la forma política de la iglesia católica»⁹⁵. La tendencia del estado de derecho a regular lo más posible el estado de excepción, es el intento de circunscribir con precisión los casos en que el derecho se suspende así mismo.

⁹⁴ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 17.

⁹⁵ Villacañas, *Walter Benjamin y Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 50.

«Para D'ors la soberanía arranca de Jesucristo, quien tiene poder originario. De esta forma no cabe contestación, se cree o no se cree. Todos los soberanos no son más que delegados que deben mandar en nombre de Jesucristo»⁹⁶.

El filósofo austriaco del derecho Kelsen (1881-1973), en *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional* (1920), y *Concepto sociológico y concepto jurídico del estado* (1922), lo soluciona disociando la sociología de la jurisprudencia y separando, en contraposición, lo puramente sociológico de lo puramente jurídico. Elimina del concepto jurídico todos los elementos sociológicos, obteniendo un sistema puro de imputaciones normativas, culminando en una última norma fundamental unitaria. Llega Kelsen al resultado de que desde el punto de vista jurídico, el estado tiene que ser algo puramente jurídico, algo normativamente vigente, el Estado es el mismo orden jurídico considerado como una unidad. El estado, el orden jurídico, es un sistema de imputaciones con referencia a un punto final como última norma fundamental. La competencia suprema no la asume una persona o un complejo sociológico-psicológico de poder, la asume solamente el orden soberano en la unidad del sistema normativo. Resolviendo el problema del concepto de soberanía negando el concepto mismo «hay que eliminar radicalmente el concepto de soberanía»⁹⁷, antigua negación liberal del Estado frente al derecho. «Para Schmitt, la soberanía es una “situación de hecho”, una aplicación del Derecho, mientras que para Kelsen, la soberanía sería una abstracción de los juristas, una formulación ideológica»⁹⁸.

Esta concepción tuvo en Krabbe (1857-1936) un gran exponente, cuya doctrina sobre la soberanía del derecho, *La idea moderna del estado* (1906), reeditada en (1919), se apoya en la tesis de que solo el derecho es soberano, no el estado. Kelsen ve en Krabbe un precursor de su doctrina sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. Para Krabbe, la idea moderna del estado sustituye el poder personal del rey por una fuerza espiritual, y oponiéndose contra el estado centralista autoritario, se aproxima Krabbe a la teoría de la corporación. En esta lucha contra el estado autoritario, recuerda Krabbe al liberal Alemán Hugo Preuss (1860-1925), quien logro desterrar el concepto de la soberanía como un residuo de este estado autoritario.

⁹⁶ Guillén, ob. Cit., p. 838.

⁹⁷ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 24.

⁹⁸ *ib.*, p. 842.

Gierke (1841-1921), fundador de la teoría de la corporación, formula su concepto de estado diciendo que «el estado no es la fuente última del derecho, como tampoco lo es la voluntad del que manda, sino el órgano del pueblo llamado a expresar la conciencia jurídica que la vida del pueblo ha producido»⁹⁹. El derecho y el poder tienden a encontrarse para vencer así la insostenible «situación de tensión» entre ambos. La paridad del estado y el derecho queda oscurecida al mantener Gierke que la legislación del estado no es más que «el último sello formal» que el estado impone al derecho, una «marca del estado» con solo un «valor formal externo», es decir, lo mismo que Krabbe llama mera verificación del valor jurídico, que no pertenece a la esencia del derecho, por esta razón estima Gierke que el derecho internacional puede ser derecho sin ser derecho estatal.

Como representante moderno de la teoría de la corporación, Wolzendorff resuelve apoyándose en ella, «el problema de una nueva época del estado»¹⁰⁰. En su último trabajo *El estado puro*, Wolzendorff parte del supuesto de que el estado necesita del derecho, y este, a su vez, del estado, pero «siendo el derecho el principio más hondo, sujeta al estado con sus ataduras»¹⁰¹. El estado puro de Wolzendorff es un estado limitado a su función de ordenación y a la producción del derecho, puesto que todo derecho implica al mismo tiempo el problema de la subsistencia del orden estatal. Tanto valora Wolzendorff el poder del orden, y tan autónoma es la función de garantía, que el estado deja de ser simple verificador o transformador «externo formal» de la idea del derecho.

El concepto filosófico que influye en la sociología y en la jurisprudencia, se distinguirá en tres acepciones según Weber en su sociología jurídica. 1º la precisión conceptual del contenido jurídico de la forma jurídica, regulación normativa como «un simple componente casual» del «obrar de acuerdo». 2º la diferenciación de las esferas objetivas de acción, el término «formal» es equivalente a términos como racionalizado, especializado o calculable. Significando la forma: primero, la «condición» del conocimiento jurídico, segundo, la regularidad consecuencia de un hábito igual y reiterado de la reflexión especializada, cuya uniformidad y calculabilidad hacen que se

⁹⁹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 26.

¹⁰⁰ *ib.*, p. 27.

¹⁰¹ *ib.*, p. 27.

convierta en el tercer concepto «racionalista» de la forma. Este es, el perfeccionamiento técnico producido por exigencias sociales, o intereses de una burocracia con tendencia a hacerlo todo calculable. «Para D'ors la legitimidad es la divina y no reconoce los tres tipos ideales que diseña max Weber, o los dos que mantenía su amigo Carl Schmitt»¹⁰².

«La moderna teoría del estado dice: la forma debe desplazarse del plano subjetivo al plano objetivo»¹⁰³. Para Schmitt, Kelsen se contradice, después de adoptar como punto de partida un concepto subjetivista de la forma por vía crítica, y concebir la unidad del orden jurídico como un acto libre del conocimiento jurídico, cuando el mismo Kelsen hace profesión de fe de una concepción del mundo determinada, reclama objetividad y reprocha subjetivismo estatal al colectivo hegeliano. Esta objetividad que reivindica Kelsen se reduce a eliminar el elemento personalista y a referir el orden jurídico a la validez impersonal de una norma impersonal. Sobre el concepto de «soberanía», tanto Krabbe, como Preuss y Kelsen, coinciden en que del concepto de estado ha de desaparecer todo elemento personal.

Los principales conceptos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados, nos dice Schmitt. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia igual significación que el milagro en teología, solo viendo esta analogía, se puede conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas de últimos siglos. «Ya dijo, con cierta ironía y carácter mesiánico, Schmitt en su obra autobiográfica, “Ex capivitate Salus”, que si antes, en el siglo XVI, Alberico Gentile mandó callar a los teólogos, hoy habría que hacer lo mismo con los juristas»¹⁰⁴.

Esta analogía nos es recordada por la afirmación de Villacañas sobre el Estado y el Mesías en Schmitt. «Más allá de la Teología política, el pequeño libro de Schmitt sobre el *Catolicismo Romano y forma jurídica*¹⁰⁵. Entonces descubrimos que la representación no es tanto entre el Estado y la Historia, sino entre el Estado y el Mesías»¹⁰⁶. Son los filósofos políticos católicos de la contrarrevolución, Bonald, De

¹⁰² Guillén, ob. Cit., p. 846.

¹⁰³ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 30.

¹⁰⁴ *ib.*, p. 839.

¹⁰⁵ En este ensayo de 1923, Carl Schmitt ya nos habla de la técnica, y aún antes en su *Nordlicht* de 1917. Técnica como «Betrieb» impulsada por la racionalidad instrumental.

¹⁰⁶ Villacañas, *Walter Benjamin y Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 50.

Maistre y Donoso Cortés, quienes utilizan políticamente estas analogías. La afirmación filosófica más clara de esta analogía esta en el *Nova Methodus* de Leibniz, negando que se pueda comparar la jurisprudencia con la medicina y la matemática, y acentuando su afinidad sistemática con la teología.

Kelsen, desde 1920, ya advirtió sobre la afinidad metódica entre teología y jurisprudencia, señalando diferentes analogías, y permitiendo penetrar en la heterogeneidad de su teoría del conocimiento, concibiendo su visión democracia del mundo, como expresión de una actitud científica relativista e impersonal, lo que responde a la línea seguida por la teología política y la metafísica política del siglo XIX. E identificando leyes naturales con legalidad normativa en su metafísica. Kelsen abandona la crítica metodológica, trabajando con el concepto de causa de las ciencias naturales, creyendo que la crítica de Hume y Kant al concepto de «substancia» se puede trasladar a la teoría del estado. No advirtiendo que la substancia del pensamiento escolástico es diferente del concepto que opera en la matemática y las ciencias naturales. La distinción entre substancia y ejercicio de un derecho en Schmitt, tan importante en la historia dogmática del concepto de soberanía, se apunta en *La dictadura* (1921), es inaprehensible por conceptos científicos naturales, constituyéndose sin embargo, en elemento esencial de la argumentación jurídica.

El concepto de Dios en los siglos XVII y XVIII supone su trascendencia frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al estado. En el siglo XIX las representaciones de la inmanencia dominan, todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política, descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del estado y su identidad de estado y soberanía, la doctrina del estado de derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del estado y el orden jurídico. Es a partir de 1848, cuando la teoría jurídica del estado se hace positiva, la legitimidad monárquica se sustituye por la legitimidad democrática. Gran importancia tiene el hecho de que unos de los más grandes representantes del pensamiento decisionista, el filósofo católico del estado Donoso Cortés, convencido de la raíz metafísica de la política, y viendo la revolución de 1848, se convence de que la época

del regalismo terminaba. «No hay regalismo porque no hay reyes»¹⁰⁷. La cuasi teología de Donoso está en la línea del pensamiento medieval, cuya estructura con todos sus argumentos son jurídicos, de tal manera que la actitud científica naturalista del siglo XIX es para Donoso ininteligible, como ininteligible es para la actitud científica el decisionismo y el rigor lógico del pensamiento jurídico. «Se separa Schmitt de otro ilustre pensador tradicional-católico: Donoso Cortés, quien dibujase la lucha del Bien y del mal en la historia, con el probable triunfo del mal. Se trataba de una idea con tintes maniqueos y apocalípticos de los cuales Schmitt trato de huir»¹⁰⁸.

El pensamiento político de la contrarrevolución carga más el acento sobre la decisión. Solo así se entiende el proceso que va de De Maistre o Donoso Cortés, de la legitimidad a la dictadura. Bonald, fundador del tradicionalismo, está muy lejos de esa idea de un devenir eterno que se despliega por sí mismo. La tradición es para él única posibilidad de alcanzar el contenido que la creencia metafísica del hombre puede aceptar, porque la inteligencia del individuo es demasiado flaca para conocer por sí sola la verdad. De Maistre habla especialmente de la soberanía, que en él significa decisión. El valor del estado estriba en que decide, el de la iglesia en ser decisión última e inapelable, y por tanto infalible, infalibilidad en orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente lo mismo.

De Maistre y Bonald se ocupan de un racionalismo ilustrado, y de Rousseau y su *El contrato social* (1762), que considera al hombre necio por naturaleza, pero susceptible de educación. Justificando su ideal de «despotismo legal» educando a la humanidad por un *legislateur*, capaz de cambiar la naturaleza del hombre. En cambio, Donoso Cortés hace frente a Proudhon y su anarquismo antiteológico, partiendo del dogma del pecado original, y despreciando al ser humano sin límite. La decisiva batalla entre el catolicismo y el socialismo ateo, es, según Donoso, consustancial al liberalismo burgués, que no se decide ni por uno ni por otro. Toma Donoso de Bonald el paralelismo entre la metafísica y la teoría del estado. La burguesía liberal quiere un Dios, pero inactivo, quiere un monarca, pero impotente, Donoso en su espiritualidad radical, únicamente ve la teología del adversario. Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, sacó la consecuencia última de su decisionismo, reclamando

¹⁰⁷ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 348.

¹⁰⁸ Guillén, ob. Cit., p. 844.

la dictadura política. Estaba convencido de que había llegado el momento de la lucha suprema, «frente al mal radical solo cabe la dictadura»¹⁰⁹.

Para Schmitt, la actual forma técnico-económica de pensar, no percibe una idea política. El estado moderno se ha convertido como dirá Max Weber en una gran empresa. Si la política se sume en la economía, en la técnica y en la organización, cae en simples formas estéticas culturales y filosófico-histórico. Eludiendo el núcleo de la idea política, una decisión moral llena de exigencias.

Todo parecía sugerir que la teología política schmittiana era un proceso conceptual específicamente protestante, propio de los tiempos posteriores a la ruptura de la unidad eclesiástica católica medieval. Schmitt, el jurista católico, en el fondo se vinculaba a la forma protestante de pensamiento político moderno. Era un caso parecido al de Martin Heidegger¹¹⁰.

Más allá de la teología política, siempre cabe registrar en Schmitt una antropodicea, en la que hombre y Dios compartían la estructura de sujeto y sus condiciones trascendentales¹¹¹.

2.2 Teología política II. Leyenda de la liquidación.

Pensado a Schmitt como heredero y renovador del programa político y sociológico de Weber, es en Diciembre de 1969, cuando comienza su *Teología política II* recordando su obra predecesora y fundacional de 1922 *Politische Theologie*, y su dirección bajo el *ius reformandi* del siglo XVI, desde la teología política a la cristología política, «Lo decisivo del planteamiento de Schmitt lo tenemos en este pasaje, en el que se niega a aceptar la tesis de Peterson, pero también la de san Agustín. En él nos damos cuenta de que lo que se ventilaba no era otra cosa que el *ius reformandi*»¹¹². Acometera Schmitt el análisis del tratado teológico *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano* (1935), el llamado

¹⁰⁹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 57.

¹¹⁰ *ib.*, p. 137.

¹¹¹ Villacañas, José Luis, *Sujeto, identidad y conflicto: El caso Carl Schmitt*, Cuaderno Gris. Época III, (2007): pp. 191-210.

¹¹² Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 156.

documento legendario del profesor Erik Peterson¹¹³, considerado por Schmitt una traición, en él se afirma como tesis final la liquidación de toda teología política, el tratado mantiene una relación directa con la tesis de habilitación de Peterson de 1926, análisis del Dios Único, *Heis Theós*, originada a raíz de su tesis doctoral presentada en Gotinga en 1922. Schmitt lo dedicara en homenaje a su respetado seguidor Hans Bairon (1899-1973)¹¹⁴, analizando la relación interna entre la argumentación y la tesis final del tratado. «Por mucho que él fuera un sincero católico, el catolicismo no estaba con él. Esta amargura es la que se expresa en Teología política II. Por eso, Erik Peterson se convirtió en el tema de su homenaje a Barion, aunque Schmitt supiera que la empresa científica de su autor, elevada a leyenda, la liquidación de la teología política, ya era invencible.»¹¹⁵, nos dice Villacañas en el Epílogo de *Teología política II*. Tras la tesis final de la liquidación, Erik Peterson¹¹⁶ anotara finalmente remitiendo al libro de Carl Schmitt, *Teología política* (1922), «Hemos intentado aquí mostrar mediante un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de la “teología política”»¹¹⁷, es decir, la liquidación teológica. Posteriormente, nos introduce Schmitt:

El autor de esta negación polémica de toda teoría política, Erik Peterson, no es un positivista como Auguste Comte, no es un anarquista como Proudhon o Bakunin, y tampoco es un cientifista de estilo moderno, sino un teólogo cristiano muy devoto. Su liquidación va precedida por una dedicatoria Sancto Augustino y por una oración al gran Padre de la Iglesia. Su liquidación es una liquidación teológica de toda teología política¹¹⁸.

La liquidación de toda teología política por parte de Peterson, aspira a ser una negación teológica de una religión trinitario-monoteísta. El análisis del tratado del año 1935 por parte de Schmitt sobre el monoteísmo político se limita a la relación de su ar-

¹¹³ Peterson hablará de teología política por vez primera en el artículo «Gottliche Monarchie» [Monarquía divina] (1931), adelanto de su tratado de 1935, en la revista Theologische Quartalsschrift.

¹¹⁴ Barion, se doctoró en 1929 con su tesis «Das frankisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters» [El derecho sinodal franco-alemán de la alta Edad Media].

¹¹⁵ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 138.

¹¹⁶ Soren Kierkegaard, para Peterson apóstol de los nuevos católicos, y objeto de lecturas por parte de Schmitt, era el teólogo luterano citado sin nombrar en *Teología política* de 1922. Otro amigo de Peterson, Theodor Haecker, traductor de Kierkegaard, convertido al catolicismo en 1921, será uno de los intelectuales más influyentes en el joven Schmitt.

¹¹⁷ *ib.*, p. 85.

¹¹⁸ *ib.*, p. 63.

gumentación objetiva con su tesis final. Ya que el horizonte de Peterson abarca únicamente el monoteísmo político de la filosofía helenística, solo como una metafísica de la religión. Peterson, comenzo como teólogo científico en la Escuela de Gotinga durante los años de la primera guerra mundial (1914-1918), siendo en los años de su actividad pública (1925-1960), cuando se produce su conversión al catolicismo, tomando su decisión entre (1924-1930), producto de la crisis resultado de la guerra para la teología evangélica alemana, «Peterson hizo un balance de su propio caso y cifró su experiencia en el ensayo “Kierkegaard und der Protestantismus”, de 1948 [...] De él se deriva la legitimidad de la conversión al catolicismo impulsada por el autor.»¹¹⁹. La crisis, viene producida por la desaparecieron en 1918 para el protestantismo alemán de las garantías institucionales heredadas de la Reforma que venían sosteniendo los dos reinos de la doctrina de San Agustín, haciendo posible la distinción de *civitas Dei* y *civitas*, mientras que la Iglesia católica durante el período de Weimar (1919-1933), se aferró a su doctrina oficial de las dos *societates perfectae* (Iglesia y Estado), tocando esta separación de Estado e Iglesia a las competencias de sujetos institucionalizados jurídicamente. En su conferencia en Bonn de 1925, *¿Qué es la teología?*, siendo Peterson aún profesor de la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Bonn, proclama una teología del dogma absoluto, teología como prosecución del Logos encarnado, sólo siendo posible entre la ascensión y la segunda venida de Cristo. Peterson ateniéndose a la doctrina de las dos «ciudades» de San Agustín, ignora la crisis del problema moderno de Iglesia, Estado y Sociedad.

Es en su libro *La Dictadura* (1921), donde Schmitt estudia los inicios de la idea moderna de soberanía, donde nuevas magnitudes políticas de lucha efectiva disputan el monopolio de lo político al Estado. Es decir, una nueva clase revolucionaria, el proletariado industrial, en su lucha de clases, se convierte en nuevo sujeto efectivo de lo político, perdiendo el Estado su monopolio. Formulando Schmitt su resultado conceptual en su tratado *El concepto de lo político* (1927)¹²⁰:

Hoy ya no se puede definir lo político desde el Estado, sino que lo que hoy todavía se puede denominar “Estado” hay que determinarlo y comprenderlo desde lo

¹¹⁹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 144.

¹²⁰ Schmitt desde conceptos amigo-enemigo y guerra, desmascara la supuesta neutralidad de la técnica.

político [...] El único criterio que todavía se puede defender científicamente hoy es el grado de intensidad de una asociación o una disociación, es decir: la distinción entre amigo y enemigo¹²¹.

En referencia a la crítica de Hans Barion a la teología política, sobre su posición al respecto, nos aclara Schmitt que hay que atenerse a la crítica de Barion a la teoría progresista del Estado del concilio Vaticano II (1968), en tensión con la Iglesia Católica, debido a su vínculo al partido nazi y su posterior suspensión a *divinis* por Roma, Barion se convirtió en un feroz crítico del concilio Vaticano II. En el quinto de sus artículos¹²², analiza el § 74 de la constitución pastoral *La Iglesia en el mundo*. Donde se pregunta: ¿la teoría progresista del Estado del concilio es teología política?, Barion nos confirma que «es teología política, pues quiere prescribir dogmáticamente un modelo político determinado; por esta misma razón, no puede ser teológicamente legítima, no puede ser teología, pues la revelación no contiene esos modelos.»¹²³. Para Barion el concilio Vaticano II, rechazando una orientación política de la Iglesia, se entregaba a un cosmopolitismo liberal, a una teología política de ámbito mundial, asumiendo el triunfo de la leyenda de la imposibilidad de una teología política católica. Y poniéndose al servicio de las potencias democráticas liberales, elevando a posiciones morales, definiendo el sentido de la creación divina, sus predicamentos de libertad, democracia, derechos humanos y crecimiento económico.

La Iglesia caminaba contra el ensayo de Schmitt sobre Catolicismo romano y forma política. «En resumen, configuraba una utopía cosmopolita de naturaleza teológica política. Ante los atónitos ojos de Schmitt, este paso implicaba un retroceso histórico de la Iglesia semejante a la aceptación del conciliarismo por parte del concilio de Constanza»¹²⁴, nos dice Villacañas en el Epílogo, y «el concilio Vaticano II, que apostaba así por la Iglesia de Peterson y Th. Haecker, la que no había cedido al nazismo»¹²⁵. La Iglesia aceptaba la hegemonía del liberalismo en contradicción con el

¹²¹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 71.

¹²² Fue en el quinto de sus informes sobre el tema, publicados en la revista *Der Staat*. Donde se encuentra la relación del problema del gobierno mundial con la teología política. Problema de la relación entre el universalismo católico y el universalismo político imperial.

¹²³ *ib.*, p. 72.

¹²⁴ *ib.*, p. 141.

¹²⁵ *ib.*, p. 153.

concilio Vaticano II, que seguía afincado en la idea del bien común como el *telos* de la comunidad política.

Fue su rechazo científico de toda teología política lo que decidió a amplios sectores del clero y, finalmente, a la jerarquía de la Iglesia contra las posiciones de Schmitt y Barion. De hecho, el elogio de la forma política del catolicismo romano que había emprendido Schmitt en los años veinte, se consideró válido hasta 1958, año de la muerte de Pío XII. El aggiornamento de Juan XXIII implicaba una retirada de todo lo que Carl Schmitt había elogiado. Ahora, lo defendido de forma sincera por el jurista del Reich parecía un “error histórico” a los ojos de la nueva doctrina de la Iglesia¹²⁶.

El estudio de Barion conlleva un análisis del ensayo de Schmitt *El catolicismo romano y la forma política* (1923), denominándolo Barion como un «elogio», subraya el nexo temporal, material y sistemático del ensayo con los trabajos jurídicos de Schmitt de (1919-1927). Las conclusiones de Barion coinciden con las del teólogo Peterson. Ya que ambos apelan a la doctrina de los dos reinos de San Agustín y rechazan la tradición de la continuidad de la Iglesia con el Imperio romano, caracterizándola como «teología política», no teología. No obstante, es solo Peterson el que en una nota relativa a la tesis final, apunta contra la *Teología política* (1922), un libro puramente jurídico, «la leyenda sigue viva hoy: en febrero de 1969 Barion ha visto desmentida su opinión de 1968»¹²⁷.

En la actualidad de Schmitt, el politólogo Hans Maier criticaba al teólogo católico Metz, atacando su proyecto y noción de «teología política», expuesta en su *Teología del mundo* (1968), donde Metz defiende una figura desprivatizada y pública de la fe, y una crítica social institucionalizada de la Iglesia, salida de la reserva escatológica del cristianismo. Maier da por imposible un concepto de teología política cristiana consecuencia de la doctrina de la Trinidad. Apelando a la autoridad teológica y científica de Peterson. «La obra de Peterson había servido para impedir una teología política conservadora, pero parecía alentar la teología política progresista de J. B. Metz.»¹²⁸.

¹²⁶ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 142.

¹²⁷ *ib.*, p. 74.

¹²⁸ *ib.*, p. 154.

Será el teólogo católico Ernst Feil, quien defienda la teología política de Metz, estudiando el camino que va de la teología política a la teología de la revolución, advirtiéndonos contra la doctrina de los dos reinos. Feil, rechazando una teología política de la contrarrevolución, apelara también a la liquidación de Peterson de toda teología política. «Feil no ve el peligroso paralelo entre Contrarreforma y contrarrevolución. Tampoco se da cuenta de que no puede eludir la decisiva cuestión de Hobbes: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* [¿Quién juzgará? ¿Quién interpretará?].»¹²⁹. Como conclusión, la teología política de la contrarrevolución, entiéndase De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, considerados padres de la sociología moderna, fue terminológica y un restablecimiento de la teología política pagana de la Antigüedad. La relación de los tres pensadores católicos contrarrevolucionarios con los desarrollos políticos y sociales de su tiempo, es considerada por Feil como «acrítica e identificadora».

Feil afirma que la relación entre fe y actuación política no ha quedado resuelta con el fracaso de la teología política, por lo que esta se está planteando de nuevo. Dando la razón a Metz en su análisis y crítica de la relación de la fe cristiana con la sociedad actual, en base a la orientación escatológica de la fe. Una sociedad actual con un progreso desenfrenado en una cientificidad libre de valores, y con un incremento del consumo humano libre basado en un pluralismo de grupos sociales. Una sociedad hominizadora para Metz.

Feil, finalmente asume en su réplica a Hans Maier la legendaria tesis final de Peterson, concediendo a la teología política de la revolución oportunidades teológicas dosificadas prudentemente. Feil limitara la liquidación de la teología política excluyendo a la democracia del veredicto de Peterson. Anteriormente al «documento legendario» de Peterson, *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano* (1935), analizado por Schmitt, y cuya tesis final es la liquidación de toda teología política. Peterson como conclusión a su tesis de 1926, análisis del Dios único, *Heis Theós*, vital para el problema científico del monoteísmo, afirma que no puede haber una realización política de la monarquía divina. Presentando en el tratado de 1935 únicamente como novedad la confrontación

¹²⁹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 75.

del obispo Eusebio de Cesarea con San Agustín como transición a la tesis final. Para Villacañas:

Schmitt insistió en lo inadecuado de ofrecer el caso de Eusebio en 325 para analizar la situación de 1935. Pues lo decisivo estaba en que el “nuevo concepto de lo político” era adecuado a la situación del ser humano en la tierra. Para definir esta adecuación Schmitt esgrimió un concepto de ciencia que tenía que ver con la realidad actual. Tal concepto de ciencia era una última alusión a la Wirklichkeitswissenschaft weberiana. En este punto Schmitt acusó a Peterson de actuar como un weberiano insuficiente y abstracto, que confundía los tipos puros sociológicos con las realidades existenciales¹³⁰.

Para Peterson, Agustín consiguió con su concepto cristiano de «paz», lo que Gregorio Nacianceno, con su concepto de «Dios» y la doctrina Trinitaria, liberar a la fe cristiana del Imperio romano. La intercalación político-teológica de Peterson en su tratado de 1935, [le roi regne et ne gouverne pas], se dirige a la liquidación de toda teología política. Esta fórmula francesa del siglo XIX, proveniente de otra latina del 1600, no tenía originalmente sentido político-teológico. Convirtiéndose en eslogan político de la burguesía liberal del desteologizado siglo XIX a través de Adolphe Thiers, quien proclamó la fórmula en 1829 y 1846 como consigna de una monarquía parlamentaria, en un régimen capitalista. En su artículo de 1931, el eslogan aparece una vez, pero será en el en el tratado de 1935 donde Peterson desarrolla la fórmula que domina la confrontación con el monoteísmo judea-helenístico y pagano-helenístico.

Su carácter político-teológico-cristiano, lo expuso Donoso Cortés, en su *Ensayo sobre el catolicismo el liberalismo y el socialismo* (1851). Donde analiza la fórmula francesa desde el punto de vista político-teológico en una carta al cardenal Fornari en Roma desde París el 19 de junio de 1852. Para Schmitt la «fórmula corresponden a la estructura de un racionalismo político-monoteísta que quiere dejar fuera de la lucha entre los partidos a la cúspide del poder para racionalizar la lucha por el poder.»¹³¹. El concepto de monarquía fue adoptado como idea de unidad política en los cristianos co-

¹³⁰ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 165.

¹³¹ *ib.*, p. 89.

mo nuevo «pueblo de Dios» sustituyendo a los judíos. El uso de este concepto para Peterson era sólo «propaganda» judea-cristiana, y lo explica vinculando las escuelas cristianas con las judías. Por lo que el concepto central del problema políticoteológico que Peterson plantea tiene que basarse no en la monarquía, sino en la unidad política y su representación. Las tres religiones monoteístas que Peterson investiga son: el judaísmo, el paganismo y el cristianismo del Dios uno y trino. Fracasando en hacer comprensible a otros sistemas monoteístas la unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por lo que con la doctrina de la unidad y trinidad del Dios Uno, declara imposible toda teología política. Eusebio no era un buen modelo de la teología política, Peterson dirige su atención a las ideas incorrectas de Eusebio sobre la salvación y la escatología, especialmente a la integración de Constantino y el imperio romano en la doctrina histórica del Redentor y la unidad del mundo al final de los tiempos. Lo que significa que Peterson saca a Eusebio del concilio de Nicea, donde este discutió la doctrina de la relación del Padre y el Hijo, quitándole la evidencia histórica de una ejemplaridad convincente. Contra ejemplo de Eusebio, Peterson presenta a Gregario Nacianceno en su artículo de 1931 y en su tratado de 1935, como testigo decisivo de una Trinidad ortodoxa, vista desde el dogma. Nos aclara Villacañas en su epílogo:

La defensa del concilio de Nicea era la antesala para la defensa del concilio Vaticano II, la reserva en monopolio en favor de la Iglesia del derecho a la reforma. Por eso Nicea era el concilio por excelencia, el que garantizaba el futuro de la independencia de la Iglesia respecto al poder político. Aquí residía el secreto de la íntima vinculación establecida por Peterson entre el dogma de la Trinidad y el final de toda posibilidad de la teología política, la base misma de la leyenda de la liquidación teológica de la teología política¹³².

El Imperio romano, primero bajo Augusto y luego bajo Constantino, completó lo que es la paz, la victoria del orden sobre el caos y la guerra civil, un Dios y un imperio. Este tipo de monarquía divina para Peterson es modelo de una teología política inadmisibles desde un punto de vista cristiano-teológico-escatológico, aunque este Dios único sea Cristo. «Pues será el regreso de Cristo al final de los tiempos quien traiga al

¹³² Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 160.

mundo la paz verdadera y la unidad real.»¹³³. Peterson pensaba del *katéchon*¹³⁴ (κατέχον), que la negativa de los judíos a volverse cristianos, retrasa el final del eón cristiano.

Sólo hay teología porque hay Iglesia. Habrá Iglesia, por tanto, mientras los judíos no se conviertan, mientras los judíos y los cristianos no tengan un Mesías común. Tal cosa, desde luego, sucederá en la segunda venida. Lo que esto significara en 1929 no estaba al margen de la ambivalencia, desde luego, y la afirmación no quedaba exenta de consecuencias políticas. Sin embargo, el punto doctrinal quedó suficientemente claro. Sólo ante el rechazo de los judíos, los Doce recibieron la inspiración de dirigirse a los gentiles. Entonces se convirtieron en apóstoles. Este momento fundacional de la Iglesia, con la decisión de abandonar temporalmente el Reino, constituye el núcleo básico de toda secularización posterior¹³⁵.

La liquidación dogmático-teológica de Eusebio pretende liquidar la teología política, la construcción de Eusebio como prototipo de la teología política hace posible liquidarlo también personalmente y como carácter, espiritual y moralmente. Ante todo, Peterson dice que Eusebio es un ideólogo cristiano, asestando un golpe demoledor al modelo de la teología política dentro del ámbito cristiano. Peterson intentó escapar de la crisis de la teología protestante de los años 1925 a 1935, regresando al dogmatismo y a la pureza teológica. Pero un examen más preciso de su argumentación deja claro que su demostración dogmático-teológica no tiene fuerza hasta que liquida a Eusebio. Peterson se retiró de la crisis de la teología protestante con una negación rigurosa de lo no teológico, pero no se volvió apocalíptico. La problemática interna de su argumentación puramente teológica a partir del dogma de la Trinidad y de la doctrina de los dos reinos, ya estaba en el artículo de 1931. Fue la deformación del enemigo de 1935 mediante la figura histórica del cesaropapista Eusebio lo que resultó convincente; no sólo para los enemigos cristianos de todo absolutismo estatal y totalitarismo nacional; con ella también podían estar de acuerdo liberales, anticlericales y humanistas.

¹³³ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 104.

¹³⁴ *Kat-echon* como concepto teológico, es para Schmitt en su *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* de 1950, la fuerza histórica que frena la llegada del anticristo.

¹³⁵ *ib.*, p. 146.

Consecuencia del tratado de Peterson, fue la utilización eficaz del mito político del cesaropapismo y el bizantinismo, aceptado implícitamente por Peterson. Luego el veredicto de Peterson se quedaba vacío. En su artículo de 1947 *Existentialismus und protestantische Theologie*, Peterson dice que en la filosofía de Heidegger se ven las consecuencias de transformar conceptos teológicos en generales. «La tesis implícita en las posiciones de Peterson decía que aquellos católicos que habían dado el paso en favor de Hitler, en el fondo, se comportaban como luteranos al dotar al poder político de componentes religiosos. La doctrina católica no podía consistir en este sometimiento del orden religioso al orden político»¹³⁶. Peterson incluye en su veredicto la filosofía de Heidegger, y la desenmascara como una teología secularizada. La desproporción de la demostración de Peterson guarda y su veredicto absoluto es manifiesta. Y En el intento de elaborar una confrontación con san Agustín, repite la crítica a Eusebio de 1931, proclamando como tesis final que mediante la doctrina cristiana de la Trinidad de los Padres griegos y la teología de la paz de san Agustín está liquidada toda teología política.

Frente a san Agustín, Carl Schmitt defendía un esquema de pensamiento del que se derivaba algo muy diferente. Agustín ya no iluminaba a quien se llamaba pensador católico. Para Schmitt se elevaban exigencias más inmediatas y, ante todo, resultaba preciso reelaborar el universo científico de Max Weber, testigo del callejón sin salida del mundo sin alma, plenamente desencantado y secularizado¹³⁷.

Y en este terreno, cuando Schmitt avanza en el resumen de la tesis final, aborda el complejo asunto de la influencia de la Trinidad sobre la imposibilidad del cesaropapismo. A esta contraposición se debía unir el fracaso de la consideración de la *Pax Augusta* como representación de la escatología cristiana. Aunque Agustín perfiló ambas cuestiones con maestría y las transmitió a Occidente, era este segundo aspecto el que Schmitt consideraba como el logro más decisivo del obispo de Hipona. Con ello determinó la liberación del cristianismo del ancla del Imperio romano y lo preparó para la novedad histórica, algo que gustaba a Schmitt, siempre inspirado en Hegel.¹³⁸

¹³⁶ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 151.

¹³⁷ *ib.*, p. 162.

¹³⁸ *ib.*, p. 170.

La Tesis final de Peterson del llamado documento legendario de 1935, se resume así:

1. La doctrina de la monarquía divina tuvo que fracasar debido al dogma de la Trinidad, y la interpretación de la *Pax Augusta* debido a la escatología cristiana.
2. Esto no sólo liquida teológicamente al monoteísmo en tanto que problema político y libera a la fe cristiana de la cadena del Imperio romano, sino que además rompe por principio con toda “teología política” que abuse de la proclamación cristiana para justificar una situación política.
3. Sólo sobre la base del judaísmo o del paganismo puede haber algo así como una “teología política”¹³⁹.

El núcleo de la formulación es la liquidación del monoteísmo como problema político. Liquidado porque es un problema político y no teológico, o liquidado aunque es un problema político, pero en tanto que *res mixta* sometida al enjuiciamiento teológico, y por esto puede ser liquidado desde puntos de vista teológicos. Nos aclara Villacañas:

Carl Schmitt recordó, con Weber, que en la vida histórica siempre tenemos *rei mixtae*, cosas mezcladas. Incluso san Agustín sabía que las dos ciudades mantenían zonas de confusión. Las aspiraciones de Peterson de separar escrupulosamente la teología de la política constituían un imposible histórico, además de una cobarde retirada de la realidad. [...]. Si todo en la historia es una *res mixta*, entonces la teología política podía ser liquidada desde cierta teología¹⁴⁰.

La expresión «liquidar» no corresponde al lenguaje teológico que Peterson emplea cuando no niega, ni recae en el lenguaje de la filosofía de los valores. Además, con una frase final Peterson liquida *Teología política* (1922) de Schmitt, cuyo subtítulo *Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Peterson oculta, igual que la nota previa de 1933 a la segunda edición de 1934, que alude a la fórmula [le roi regne et ne gouverne pas]. Desfigurando un problema importante planteado por el propio Peterson en su conferencia de 1925, ¿*Qué es la teología?*: la relación entre la teología y el derecho como dos ciencias que trabajan con conceptos compatibles estructuralmente. La teología quiere ser una ciencia. ¿Qué ciencia?. La política no es una ciencia, la sociolo-

¹³⁹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 113.

¹⁴⁰ *ib.*, p. 165.

gía o la politología no son ciencias compatibles con la teología. La relación de la teología con la metafísica no está clara. Así que sólo queda la ciencia hermana de la teología, la ciencia del derecho.

Max Weber recuerda que fue el derecho de la Iglesia romana quien creó una ley racional que ni el derecho romano conocía. Nos dice Villacañas:

Schmitt citó a Weber y su teoría acerca del carácter racional de la Iglesia católica, de su comprensión del derecho y de la jerarquía. Como es natural, Peterson no podía oponerse a esta comprensión, aunque ya había señalado sus límites teológicos. Para él, también el sacramento era derecho, una realización pública. Las limitaciones de estos planteamientos fueron aprovechadas para impulsar una crítica acerca de la falsa sociología de los conceptos al estilo de Max Weber, que para nuestro jurista no era sino teoría de la profesión y del gremio de *clercs* que impulsaba determinado sentido de la acción social¹⁴¹.

Y en este contexto el legista es político, como estamento de un orden que pertenece al Estado; y el canonista es teológico en el orden concreto de la Iglesia como clérigo. El prototipo de la teología política que Peterson presenta, el obispo Eusebio de Cesarea, es una figura eclesiástico-teológica en una Iglesia que no está frente a un Estado, sino frente a un imperio pagano que intenta volverse cristiano.

«El monoteísmo político está liquidado teológicamente», sólo tiene sentido científico a la luz de la antítesis teológico-jurídica. El teólogo sólo puede expresar su liquidación en el ámbito político si se establece como una magnitud y pretensiones políticas. Si le da a una pregunta política una respuesta teológica, el teólogo o está renunciando al mundo y al ámbito de lo político o está intentando influenciar el ámbito de lo político. Por tanto, o está renunciando a toda competencia teológica en cuestiones políticas o está abriendo un conflicto de competencias. Entonces, la frase «El monoteísmo político está liquidado teológicamente» implica la pretensión del teólogo a

¹⁴¹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 166.

decidir en el ámbito político y su pretensión a la autoridad frente al poder político, una pretensión que se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político.

Nos aclara Villacañas:

Así, la política tiene derecho a decir que la teología pura produce un problema político. El propio enunciado de una pretensión de liquidación teológica de la política hace política, pues impone una decisión valorativa sobre el ámbito político, un desconocimiento de su legitimidad, que no puede dejar indiferente a la esfera política sin más. La liquidación teológica del problema político –el completo desconocimiento del régimen político por parte de la teología- implica la reapertura del problema desde la política. La liquidación política de la teología, por su parte, implica una posición herética que la teología no puede silenciar ni pasar por alto. Éste es el argumento de Schmitt: la liquidación de la teología política por parte de la teología –el caso Peterson- no es sino la apertura de otra política, la que deslegitima al Estado como instancia central, soberana, total y cuestiona la sociedad homogénea, el pueblo que lo sostiene. Por supuesto, la decisión política soberana respecto a la comprensión de la religión –su sentido y sus límites públicos- afectará a la evolución de la religión, sin ningún tipo de dudas¹⁴².

Por eso es fácil decir que una justificación basada en un conocimiento marcadamente racional y «legal» no es legitimidad, sino legalidad, pues afirma la inviolabilidad de la «ley» sin admitir excepciones. En el lenguaje actual, legitimidad significa «conforme al derecho», legalidad «conforme a la ley».

La legalidad es el modo de funcionamiento de la burocracia calculable. A partir del funcionamiento conforme a la ley de un procedimiento sólo se podría tomar en consideración la legalidad como el tipo compatible de justificación de la Edad Moderna. Para Max Weber, principal representante de la secularización, no sólo gracias a su teoría de la legitimidad carismática irracional como la auténtica fuente de toda justificación revolucionaria, «Ésa es la doble legitimidad de la Iglesia visible: la jurídica del poder de los Doce y la carismáticoneumática de los apóstoles inspirados. Con ello, la especial

¹⁴² Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 137.

síntesis que Max Weber había reconocido en la Iglesia, capaz de conciliar derecho y carisma, no era un hallazgo histórico, sino la esencia misma de la fundación»¹⁴³, es contraposición a la legalidad.

Peterson apela en relación con la doctrina de la Trinidad cristiana a Gregorio Nacianceno *Oratio theol.*, III, 2: Lo uno, *to Hen*, está siempre en rebelión, *stasiatson*, contra sí mismo, *pros heautón*. Aquí nos encontramos con una estasiología político-teológica en el núcleo de la doctrina de la Trinidad. Por lo que no se puede ignorar el problema de la hostilidad y del enemigo, de la distinción entre amigo y enemigo. Nos precisa Villacañas:

Una teología al servicio de la definición del enemigo y su combate. Eso es lo que Schmitt reclamaba, como un discípulo de Maquiavelo. Lo absoluto, aquí, era la política. Ella definía el amigo y el enemigo existencial, que por eso era tanto político como espiritual y religioso. Al descomprometerse respecto de esta batalla, la Iglesia del concilio Vaticano II había pasado a fortalecer al enemigo¹⁴⁴.

La teología política y el concepto de lo político. En Schmitt resultan inseparables, pues une la Teología política con el concepto de lo político, o sea, con la distinción amigo-enemigo. Schmitt, como es sabido, distingue al *hostis del inimicus*, al cual la Biblia nos conmina a respetar¹⁴⁵.

Titulando Schmitt, *Situación actual del problema*, estando en 1969, el Epílogo de *Teología política II*, investiga *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966) de Hans Blumenberg, «Y ninguna obra como la de Blumenberg para analizar la metafísica de la Modernidad, su futuro y su previsión por completo al margen de la teología política. Si Peterson significaba la liquidación teológica de la teología política, Blumenberg representaba la liquidación científica de la misma»¹⁴⁶. Negación científica de toda teología política, científica como concepto de ciencia que no admite influencias de la doctrina de la salvación de la religión. Blumenberg mezcla las tesis de Schmitt con pa-

¹⁴³ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 147.

¹⁴⁴ *ib.*, p. 159.

¹⁴⁵ Guillén, Gabriel, *La teología política de Carl Schmitt y la teología política de Álvaro D'ors: una diferencia de principios*, Revista de Derecho uned, núm. 12, 2013, p. 842.

¹⁴⁶ *ib.*, p. 174.

ralelismos de ideas religiosas, escatológicas y políticas. Para Blumenberg la secularización es una injusticia histórica, e intenta desenmascararla esperanzado en superar sus modificaciones y sustituciones en una legitimidad de la Edad Moderna.

Schmitt no sugería que la secularización fuese un proceso ilegítimo. Al hablar de secularización quería defender que la operación moderna no estaba cerrada hasta que no se atendiera a la reocupación del espacio sagrado. Schmitt no estaba interesado en regresar a la teología pura, sino en la culminación o perfección del proceso moderno¹⁴⁷.

Punto culminante de la crítica de Blumenberg, es la relación de san Agustín con la gnosis. Frente al reproche de que ha establecido una conexión entre la gnosis y la Edad Moderna, Blumenberg le da la vuelta a la conexión: para él, la Edad Moderna es la segunda superación exitosa de la gnosis, una vez que la primera superación de Agustín, fracasó. Por tanto, la Edad Media cristiana y la «unidad de su voluntad sistemática racional» se pueden entender desde la superación de la posición gnóstica contraria. De este modo, la desteologización contiene una despolitización. Y la distinción entre amigo y enemigo deja de ser el criterio de lo político. El dualismo gnóstico instauro un Dios del amor, un Dios ajeno al mundo, como el Dios-Redentor contra el Dios justo, el Señor y Creador de este mundo. Agustín traslada la dificultad desde la divinidad a la libertad del ser humano creado por Dios y dotado de libertad, mediante la libertad que le ha sido conferida hace que el mundo de Dios, que no necesita redención, necesite ser redimido. La *creatura* capaz de esto, el ser humano, demuestra que es libre no mediante sus buenas acciones, sino mediante sus crímenes.

La doctrina de la Trinidad envuelve la identidad del Dios creador y el Dios redentor en la unidad de Padre e Hijo, que no son idénticos, pero son «uno», un dualismo de dos naturalezas se convierte en unidad en la segunda persona. El problema estructural central del dualismo gnóstico de Dios creador y Dios redentor domina no sólo toda religión de redención, sino que está dado inmanentemente en todo mundo necesitado de cambios y renovación.

¹⁴⁷ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 175.

La tesis presentada por Schmitt no fija las tesis de Blumenberg, es una contraimagen para mostrar su posición. Una liquidación desteologizada y científica de toda teología política se mueve en Schmitt por los siguientes pensamientos:

1. Con conceptos desteologizados con herencia de su origen científicamente impuro, no es posible una teología política, desaparecen todas las desteologizaciones, despolitizaciones, desjuridizaciones, desideologizaciones, deshistorizaciones y demás conceptos que pretenden hacer tabula rasa; la propia tabula rasa desaparece; la Ciencia Nueva, puramente mundano-humana, es un proceso incesante de renovación debido a la curiosidad humana. 2. El Hombre Nuevo que se produce a sí mismo, es el producto no preestructurado del proceso-progreso puesto y mantenido en funcionamiento por sí mismo. 3. El proceso-progreso no sólo se produce a sí mismo y al Hombre Nuevo, sino que también produce las condiciones de posibilidad de sus propias renovaciones; lo contrario de una creación desde la nada como condición de posibilidad de la autocreación de una Nueva Mundanidad.

4. La libertad del hombre es el valor supremo; la condición de posibilidad de la libertad del hombre es la libertad valorativa de la ciencia y del conocimiento humanos; la condición de la realización de la libertad valorativa de la ciencia es la libertad de la utilización de sus resultados en producción libre; lo que da sentido a la libertad de utilización de la producción es la libertad de valoración en el consumo libre. El síndrome irreversible de la libertad valorativa, de utilización y de valoración es la sociedad libre, progresista, científico-técnico-industrial¹⁴⁸.

5. El Hombre Nuevo que se produce a sí mismo en un proceso-progreso de tres libertades, de la libertad valorativa, de utilización y de valoración, no es un Dios Nuevo, y la nueva Ciencia que lo acompaña no es una nueva Teología. 6. El Hombre Nuevo es agresivo en el sentido del progreso incesante; rechaza el concepto de enemigo y toda secularización o modificación de las viejas ideas de enemigo; supera lo anticuado mediante lo nuevo científico-técnico-industrial; lo viejo no es el enemigo de lo nuevo; lo viejo se liquida a sí mismo y por sí mismo en el proceso-progreso científico-técnico-

¹⁴⁸ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 132.

industrial que o utiliza lo viejo en su nueva utilizabilidad, o lo ignora como inutilizable o lo aniquila por carente de valor.

«Blumenberg aparentemente hablaba de otra cosa y avistaba la Modernidad desde el ámbito de la ciencia.»¹⁴⁹. Y Schmitt acabara preguntandose: ¿a cuál de estas libertades, la científica respecto de los valores, la de producción técnico-industrial, o la de valoración del consumo humano libre, es inmanente la agresividad más intensa?.

Lo más relevante de la tesis de Blumenberg residió en que esa metafísica panteísta era afín no con el Estado y su teología política, sino con la ciencia moderna. Frente a esta novedad, el mundo de la teología política y sus procesos era claramente residual y sectorial. En aquella metafísica panteísta -y no en la de una representación soberana exclusiva- se encontró la evidencia propia del conocimiento y se pensó el vínculo necesario entre Dios y el ser humano, la garantía de la deificatio. Sin embargo, la ciencia no había sido revelada al ser humano ni procedía del mismo Dios. Era fruto del mismo ser humano¹⁵⁰.

Se evidencia en el libro de Schmitt que contemplo en un éxtasis teórico la coherencia de las posiciones de Blumenberg.

Podemos decir, sin ambages, que la Teología política de Carl Schmitt es más política que Teología, y que la Teología política de Álvaro d'ors es más Teología que política¹⁵¹.

¹⁴⁹ Schmitt, *Teología política*, ob. Cit., p. 175.

¹⁵⁰ *ib.*, p. 177.

¹⁵¹ Guillén, ob. Cit., p. 838.

1.2 *El concepto de lo político. Teoría del partisano. Técnica y Guerra.*

En su obra *El concepto de lo político* (1927), trata Schmitt de definir la relación existente entre los conceptos de «estatal» y «político», por un lado, y los conceptos de «guerra», «amigo» y «enemigo», por otra. Como nos confirma Villacañas:

La definición del ensayo de 1927 *Sobre el concepto de lo político* ha sido entendida así. Por lo general se interpreta que cuando Schmitt dice que “lo político se basa en la diferencia amigo-enemigo”, en el fondo quiere decir que es preciso profundizar en las diferencias y en los conflictos con la finalidad de que se radicalicen hasta el punto de generar una relación “ellos/nosotros” en términos de “amigo-enemigo”. Sólo entonces tendríamos la esencia de la política¹⁵².

Para Schmitt el concepto de estado presupone el de «político», siendo «estado es el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado»¹⁵³. Por lo que, «Frente al desasentamiento (*Ent-ortung*) provocado por la utopía y el nihilismo tecnológico, Schmitt propone un asentamiento (*Er-ortung*) fiel al sentido de la tierra»¹⁵⁴. En base a su significado etimológico y vicisitudes históricas el «estado es una situación, definida de una manera particular, de un pueblo, más precisamente la situación que sirve de criterio en el caso decisivo, y constituye por ello el status exclusivo, frente a los muchos posibles status individuales y colectivos»¹⁵⁵. Para Schmitt, lo «político» asimilado como «estatal», apareciendo el estado como algo político, pero presentándose lo político como algo estatal, es un círculo vicioso. Y mismo concepto contrapuesto a neutralizaciones y despolitizaciones de sectores de la realidad aparece el estado total propio de la identidad entre estado y sociedad, nunca desintegrado y comprensivo de todos. Consecuencia de esto, en el todo es político. «“El concepto del Estado *presupone* el concepto de lo político”. Y este concepto de lo político era el que diferenciaba amigos y enemigos. El concepto de Estado presupone el conflicto, venía a decir Schmitt»¹⁵⁶.

¹⁵² Villacañas, José Luis, *Sujeto, identidad y conflicto: El caso Carl Schmitt*, Cuaderno Gris. Época III, 8, 2007, p. 191.

¹⁵³ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Teoría del partisano*, Folios ediciones, México, 1985, p. 15.

¹⁵⁴ Ocaña, Enrique, *Carl Schmitt: Topología de la técnica*, Daimon, Revista de Filosofía, 13, 1996, p. 22.

¹⁵⁵ *ib.*, p. 15.

¹⁵⁶ *ib.*, p. 199.

Para Schmitt se puede llegar a una definición conceptual de lo «político» únicamente mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicas políticas. El problema es si existe como simple criterio de lo «político», y donde reside su distinción específica, autónoma y válida. El significado de la distinción amigo-enemigo, es indicar extremo del grado de intensidad de una nación o de una separación. El enemigo es el otro, el extranjero, y basta a su esencia que sea existencialmente algo otro, que en caso extremo sean posible con los conflictos. Solo quien toma parte directamente, puede poner fin al conflictivo extremo, solo él puede decidir si la alteridad del extranjero significa la negación del modo propio de existir y es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio modo de vida.

Los conceptos de amigo y enemigo deben ser tomados en su significado concreto existencial, y no deben ser debilitados por concepciones económicas o morales. «Pues lo decisivo es que la diferencia amigo y enemigo sólo caracteriza el *grado extremo de intensidad de* una asociación y disociación. Para eso, esta disociación no ha de reducirse a la presencia del otro o del extraño. Ha de ser extraño en un *sentido existencial particularmente intenso*»¹⁵⁷. El liberalismo en su dilema entre espíritu y economía, ha tratado de resolver la figura del enemigo refiriéndola a un competidor comercial, y a un adversario de discusión desde el punto de vista espiritual. En el campo económico no hay enemigos, solo competidores, en un mundo completamente moralizado y ético solo existen adversarios de discusión. «El empresario capitalista no “representa” sujeto personal alguno, capaz de conferir autoridad al representante, sino que tan sólo se impone como agente que funciona con fines pragmáticos»¹⁵⁸.

Los pueblos se agrupan en contraposición de amigo-enemigo, y esta subsiste como posibilidad concreta para todo pueblo dotado de existencia política. «Enemigo es solo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género»¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Villacañas, *Sujeto*, ob. Cit., p. 197.

¹⁵⁸ Ocaña, *Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 25.

¹⁵⁹ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p. 25.

Para el profesor Villacañas, «Schmitt consideró que cualquier elemento de la realidad de los grupos humanos puede en potencia elevarse a conflicto constitutivo de la política. El formalismo propio de las categorías amigo-enemigo estaría diseñado por una especie de espíritu del mal de la historia, que buscaría siempre los motivos o las ocasiones para identificar la ocasión del conflicto»¹⁶⁰. Existiendo en el interior del estado como unidad política organizada que se reserva la decisión sobre la relación amigo-enemigo junto a las decisiones políticas primarias y en defensa de la decisión elegida, muchos conceptos secundarios de «político». Como en la equiparación de «político» y «estatal».

Que la esencia de las relaciones políticas consiste en una contraposición concreta en el lenguaje, es evidente para Schmitt, lo que resulta en dos fenómenos a ser dilucidados. 1º todos los conceptos, expresiones y términos políticos, poseen un sentido polémico. 2º en la polémica cotidiana del estado, «político» es hoy usado en el mismo sentido que «político-partidario», la inevitable «carencia de objetividad» de todas las decisiones políticas, reflejo de la distinción amigo-enemigo, se manifiesta en las formas de la conquista de los puestos y las prebendas en base a la política de partido: la necesidad que de ese modo surge de una «despolitización» significa solo la superación de lo «político-partidario» y sus secuelas.

«La guerra es lucha armada entre unidades políticas organizadas»¹⁶¹. Los conceptos de amigo-enemigo y lucha, adquieren su significado real al referirse de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra que deriva de la hostilidad, es negación absoluta de todo otro ser. Y debe existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado. La guerra no es pues un fin o meta, sino que es una posibilidad real que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico. Solo en la lucha real se manifiesta la consecuencia extrema del reagrupamiento político entre amigo-enemigo. Es desde esta posibilidad extrema que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política.

¹⁶⁰ Villacañas, *Sujeto*, ob. Cit., p. 192.

¹⁶¹ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p 29

Un mundo sin posibilidad de lucha, sería un mundo sin la distinción entre amigo y enemigo, y como consecuencia un mundo sin política. El fenómeno de lo «político» puede ser comprendido solo mediante la referencia a la posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, prescindiendo de las consecuencias en cuanto a la valoración religiosa, moral, estética y económica de lo «político» mismo. Y todo enfrentamiento religioso, moral, económico o étnico se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar a los hombres en amigos y enemigos. Lo «político» no consiste en la lucha misma, sino, en un comportamiento determinado por esta posibilidad real, en el claro conocimiento de la situación creada y en la tarea de distinguir correctamente entre amigo y enemigo.

En todo caso el reagrupamiento humano es decisivo, y como consecuencia de ello la unidad política, es la unidad decisiva y «soberana». El término «soberanía» es aquí usado por Schmitt en un sentido de «unidad». La orientación hacia el caso crítico de la lucha efectiva contra un enemigo hace que la unidad política sea la unidad decisiva para el reagrupamiento «amigo-enemigo», siendo unidad soberana en tal sentido.

Al estado, como unidad política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo por la fuerza, hacer la guerra. En efecto, el *jus belli* contiene una disposición de este tipo, lo que implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y matar a los hombres que están de parte del enemigo. La tarea de un estado normal consiste sobre todo en asegurar en el interior del estado y de su territorio una paz estable, en establecer «tranquilidad, seguridad y orden» y en procurar de ese modo que las normas jurídicas puedan tener vigor, puesto que no hay norma que pueda tener valor para una situación completamente anormal.

Por tanto, el Estado nuevo en el que Schmitt pensaba debía neutralizar el conflicto, pero no al modo liberal, reduciendo el Estado a una mera técnica, sino que habría de elevar a valor público y privado supremo su rasgo constituyente. Ese rasgo quedaba amenazado por el enemigo y afectaba tanto a las instituciones como a todos y cada uno de los sujetos humanos¹⁶².

¹⁶² Villacañas, *Sujeto*, ob. Cit., p. 196.

En una sociedad determinada en sentido económico, no puede ocurrir que algún miembro de la sociedad sacrifique la propia vida en interés del funcionamiento imperturbable de la sociedad misma. Este tipo de finalidad en sentido económico, sería una contradicción con los principios individualistas de un orden económico liberal, y no sería legitimado nunca por las normas o ideales de una economía pensada como autónoma.

Si un pueblo existe en sentido político, debe decidir sobre de la distinción entre amigo y enemigo. En eso consiste la esencia de una existencia política, si no tiene capacidad o voluntad para llegar a tal distinción, entonces deja de existir políticamente.

La gran política no crea el conflicto, sino que lo identifica. Para ello se requiere juicio y discriminación. Aquí también es posible equivocarse. No hay pura construcción del conflicto ni del sujeto resultante. Al contrario, el juicio puede errar y entonces la incapacidad de juzgar es un síntoma del fin de la existencia política de una sociedad y la condena a la desorganización subjetiva de los seres humanos¹⁶³.

Un pueblo dotado de existencia política no puede evitar distinguir entre amigo y enemigo. Solo puede proclamar que condena la guerra como medio de solución de las controversias internacionales y que renuncia a ella como «instrumento de política internacional». 1º una declaración semejante subyace a reversas precisas que, expresas o no, son evidentes, la reserva de la propia existencia del estado y de la autodefensa. 2º estas reservas respecto a su estructura lógica, no son simples excepciones a la norma, sino que ellas mismas dan a la norma su contenido concreto. 3º mientras existe un estado independiente, es este quien decide por si resultado de su independencia, si se cumple o no el caso contemplado en una de las reservas indicadas. 4º no se puede «desistir» de la guerra en general, solo pueden hacerlo determinados hombres, pueblos o estados, que mediante una «declaración», pueden ser señalados como enemigos. En tal caso tampoco la «renuncia a la guerra» elimina la distinción amigo-enemigo, sino que le da nuevo contenido por medio de las nuevas posibilidades de una declaración de *hostis* en el campo internacional. Si desaparece esta distinción desaparece también la vida política en general.

¹⁶³ Villacañas, *Sujeto*, ob. Cit., p. 195.

Sería un error creer que un pueblo pueda dejar la distinción entre amigo y enemigo a través de una declaración de amistad hacia el mundo mediante un desarme voluntario. Así, el mundo no es despolitizado ni convertido a un estado moral o justo, o de pura economicidad. Si un pueblo teme el riesgo de la existencia política, encontrará otro pueblo dispuesto a hacerse cargo de tales esfuerzos, garantizando su «protección de los enemigos externos» y asumiendo así el dominio político, será entonces el protector quien determinará al enemigo, como resultado de la conexión entre *protección* y *obediencia*. «Lo “político” no desaparece del mundo por el hecho de que un pueblo no tenga ya la fuerza y la voluntad de mantenerse en la esfera de lo “político”, desaparece simplemente un pueblo débil»¹⁶⁴. Como dice Villacañas, «El conflicto existe, es un dato social e histórico»¹⁶⁵.

Del concepto de lo «político», deriva el mundo de los estados, la unidad política presupone la posibilidad real del enemigo en otra unidad política coexistente. Por lo que no puede existir un «estado» mundial planetario. «El mundo político es un pluriverso y no un universo»¹⁶⁶. La humanidad, instrumento idóneo para las expansiones imperialistas, es también, en su forma ético-humanitaria, vehículo del imperialismo económico. «Schmitt reconoce que, en cuanto manifestación del trabajo humano, la actividad técnica constituye un fenómeno condicionado religiosamente. Sin embargo, ese *ethos* sobrevive al proceso de secularización como estructura inconsciente del *Geist* capitalista, vocado a transformar la naturaleza en objeto de ascecis intramundana y trabajo profesional»¹⁶⁷. Al margen de esto, no hay guerras de la humanidad como tal, la humanidad no es un concepto político y no le corresponde ninguna unidad política o *status*. Una liga de naciones podría ser también instrumento ideológico imperialista de un estado o coalición de estados contra otros estados. La tendencia de organizar un estado ideal no político de la sociedad que se convierta en «universal», es decir, que todos los estados de la tierra sean miembros. Haría que la Universalidad significara plena despolitización, y por lo tanto, la *desaparición de los estados*. «Entonces los hombres serían absolutamente “libres”: en efecto, lo que aquí nos preguntamos es precisamente para que cosa quedan libres»¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p 49.

¹⁶⁵ Villacañas, *Sujeto*, ob. Cit., p. 196.

¹⁶⁶ *ib.*, p 50.

¹⁶⁷ Ocaña, *Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 22.

¹⁶⁸ *ib.*, p 54.

Una parte de las teorías que presuponen al hombre «bueno» es liberal y está dirigida contra la intervención del estado. Para los liberales, la bondad del hombre es un argumento con ayuda del cual el estado es puesto al servicio de la sociedad: afirman que la sociedad tiene en si misma su orden y que el estado es solo un subordinado de ella, controlado dentro de los límites precisos. La formulación clásica de esta idea esta Thomas Paine: «la sociedad es el resultado de nuestras necesidades reguladas de acuerdo con la razón, mientras que el estado es el resultado de nuestros vicios». El liberalismo no elaboro ninguna teoría positiva del estado, sino que trato de vincular lo «político» desde lo «ético» para subordinarlo a lo «económico». Fundo una doctrina de la división de «poderes», un sistema de vínculos y de controles sobre el estado, que no es considerada por Schmitt una teoría del estado constructiva. Todas las teorías políticas en sentido estricto, consideran al hombre como un ser extremadamente problemático, «malo», más bien «peligroso». Como nos recuerda Villacañas, «Lo propio de la política era una teoría antropológica pesimista que dice que es preciso contar con la posibilidad del enemigo y del mal. Ahí residía la afinidad electiva entre la teología y la política»¹⁶⁹.

En Hegel, siempre político, y especialmente política su dialéctica del pensamiento concreto. La expresión de la transformación de la cantidad en calidad tiene un significado político. En el siglo XIX se realizó un cambio similar en el sector de la «economía», «autónomo» y neutral en el plano político, es decir, una politización de lo que hasta momento era no político y puramente «factico». Así, la propiedad económica alcanzado cierto *quantum*, se transformó en poder «social», en poder político.

Ya que la esfera de lo político está determinada por la posibilidad de un enemigo real, las teorías políticas no pueden tener como punto de partida un «optimismo antropológico».

El fondo del asunto es que Schmitt no es un optimista, ni cree que la violencia sea un mal exclusivamente cultural, o que implique en todo caso corrupción moral. Siempre ha creído que esta apreciación del conflicto estaba exenta de todo sentido moral. Como para Steven Pinker, para Schmitt la violencia y el conflicto forman parte de cómo somos¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Villacañas, *Sujeto*, ob. Cit., p. 198.

¹⁷⁰ *ib.*, p. 200.

Teóricos de la política como Maquiavelo, Hobbes y Fichte, con su «pesimismo», presuponen la posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo. En Hobbes, la concepción «pesimista» del hombre, su comprensión de que la convicción, presente en las dos partes antagónicas, de ser dueños de la razón y encarnar la parte buena, justa y verdadera, es la que provoca las hostilidades más violentas, hasta llegar directamente al *bellum*, todos contra todos, debe ser entendida como el presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político.

Para Schmitt, las nociones políticas han sido desnaturalizadas por el liberalismo, se pregunta si se puede extraer una idea específicamente política del concepto de liberalismo individualista. Y su respuesta es negativa, ya que la negación de lo «político» contenida en todo individualismo, conduce a una praxis política de desconfianza respecto a todas las fuerzas políticas y las formas de estado. El pensamiento liberal se mueve dentro de dos esferas heterogéneas, la ética y la economía, el espíritu y el comercio, la cultura y la propiedad. La desconfianza crítica ante el estado y la política se explican por los principios de un sistema para el cual el individuo debe ser *terminus a quo* y *terminus quem*. Los casos en que la unidad política requiere el sacrificio de la vida, no puede sustentarse en el individuo del pensamiento liberal. Ya que el *pathos* liberal se rebela contra a la violencia y falta de libertad. Toda amenaza a la libertad individual, a la propiedad privada y a la libre competencia, significa «violencia» y es *eo ipso* algo malo. Lo que el liberalismo salva del estado, se reduce a la garantía de las condiciones de libertad.

Estos conceptos liberales se mueven entre ética (espiritualidad) y economía (negocios), tratando de aniquilar a lo político como esfera de la violencia conquistadora.

Así, el concepto político de lucha se convierte, en el pensamiento liberal, sobre el plano económico en competencia y sobre el «espiritual» en discusión: en lugar de una distinción clara de las situaciones diferentes de «guerra» y de «paz», se instaura una dinámica de competencia eterna y de discusión eterna¹⁷¹.

¹⁷¹ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p 49.

El estado que deviene en sociedad, en el plano ético espiritual se transforma en ideológico-humanitario, mientras que sobre otro plano se convierte en unidad técnico-económica de un sistemas unitario de producción. El pueblo políticamente unido se transforma, sobre el plano espiritual, en un público culturalmente interesado, y sobre el plano económico, en personal laboral y en una masa de consumidores. «En última instancia el Estado deviene "maquinaria psicotécnica de sugestión de masas»¹⁷².

La técnica sirve al confort, y a la producción de armas, su progreso no provoca *eo ipso*, el perfeccionamiento moral humanitario. El instrumento económico es intercambio, que es reciprocidad de prestación y contraprestación, y por ello igualdad, justicia y paz, el «espíritu corporativo de la concordia, la fraternidad y la justicia»¹⁷³. Un imperialismo fundado sobre bases económicas tratara de crear una situación mundial en la cual pueda emplear sus instrumentos económicos de poder. Schmitt:

Consciente la caída del antiguo *Ius Publicum Europaeum*. En reemplazo de este orden jurídico, según el profesor alemán, surgió un nuevo derecho internacional público que sólo en las formas era más democrático y respetuoso de los derechos humanos. Según Schmitt, este nuevo orden jurídico mundial estaba guiado por objetivos económicos e imperialistas ocultos bajo rostros humanitarios¹⁷⁴.

Unido a la economía en el siglo XIX, surge el elemento técnico bajo la forma de «industrialismo». El extraordinario progreso técnico cambia rápidamente las situaciones sociales y económicas, y todos los problemas morales, políticos, sociales y económicos son afectados por este desarrollo técnico. «El principal problema de la técnica es, para Carl Schmitt, la desespacialización política que produce; el desasentamiento global, la desterritorialización de la vida social»¹⁷⁵. En consecuencia, «el proceso de desmagificación (*Ent-zauberung*) conduce, por mediación de la técnica, a un desasentamiento planetario (*Ent-Ortung*)»¹⁷⁶.

¹⁷² Ocaña, *Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 29.

¹⁷³ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p. 73.

¹⁷⁴ Tripolone, Gerardo, *La relación entre derecho, técnica y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt*, Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 65, 2015, p. 97.

¹⁷⁵ *ib.*, p. 94.

¹⁷⁶ *ib.*, p. 22.

Surge una religión del progreso técnico, por lo que los otros problemas se resuelven por sí mismos por medio del progreso técnico. «El siglo XX aparece así, como el siglo no solo de la técnica, sino también de una fe religiosa en la técnica»¹⁷⁷. El progreso es pensado como progreso económico o técnico, y el progreso moral humano será un producto accesorio del progreso económico. Según el pensamiento técnico, también el problema económico es resuelto por los nuevos descubrimientos técnicos. Como fenómeno del estado liberal europeo del siglo XIX, se plantea así mismo como *stato neutrale ed agnóstica*, y ve la legitimación de su propia existencia en su neutralidad. Este fenómeno, síntoma de una general neutralidad cultural, lleva a la doctrina del estado neutral del siglo XIX al ámbito de un neutralismo espiritual, característico de la historia europea de los últimos siglos. Esta es para Schmitt la explicación histórica de la época de la técnica. «Frente a la fe pseudoreligiosa en la eficacia neutralizadora de la técnica, que postula mágicamente un nexo entre perfeccionamiento técnico y progreso moral. Schmitt explica cuál es el verdadero núcleo de la tecnicidad moderna [...] en la imposición de un nuevo *Geist*»¹⁷⁸.

De las revoluciones espirituales europeas, considera Schmitt como exitosa el paso en el siglo XVII, de la tradicional teología cristiana a un sistema de cientificidad «natural». La causa es la aspiración a una esfera neutral, «esa ordenación fue un producto de la modernidad y, más específicamente, de la creación de los Estados modernos y de la caída del Imperio Medieval Católico. El *Ius Publicum Europaeum*, tan venerado por Schmitt, es el resultado de una era de tecnificación incesante, secularización y pérdida de la Idea católica»¹⁷⁹. Es abandonado como centro de referencia la teología, debido a ser campo de lucha, y se busca un nuevo terreno neutral. «La evidencia de la fe en la técnica, hoy tan difundida, depende solo del hecho de que se podría haber encontrado en la técnica el terreno absoluta y definitivamente neutral»¹⁸⁰. Pero no hay nada más neutral en la técnica, ya que sirve a todos por igual, pero como instrumento y arma, y por el hecho de que sirve a todos por igual, no es neutral. «De la inmanencia del dato técnico no deriva ninguna decisión humana y espiritual única y mucho menos la que se ubica en el sentido de la neutralidad»¹⁸¹.

¹⁷⁷ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p 81.

¹⁷⁸ Ocaña, *Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 26.

¹⁷⁹ Tripolone, *La relación entre derecho*, ob. Cit., p. 95.

¹⁸⁰ *ib.*, p 86.

¹⁸¹ *ib.*, p 87.

El progreso técnico no tiene necesidad de ser ni metafísico ni moral, ni económico. Para Ellul «A este nivel, todo lo que está sucediendo es la sustitución de una moral tradicional, que la Técnica ha vuelto obsoleta, por una nueva moral tecnológica»¹⁸². Esperar del perfeccionamiento técnico un progreso moral-humanitario, dependiendo de la vinculación de técnica y moral, presuponiendo que la instrumentación de la técnica será empleada en un sentido que en términos sociológicos nos convertiría en dueños de armas de gran poder, no es correcto, nos dice Schmitt. «No existe en el derecho internacional actual la posibilidad de limitar el avance arrollador de la técnica en capacidad de destrucción y aniquilación»¹⁸³. De la «nada más que la técnica», no se pudo extraer ninguna consecuencia en otros casos es extraída de la vida espiritual, ni de un concepto de progreso cultural, ni de un sistema político determinado.

En Ernst Troelsch, nos dice Schmitt, Max Weber encuentra numerosas manifestaciones sobre la potencia irresistible de la técnica como dominio de la carencia de espíritu sobre el espíritu, o como mecánica, tal vez permeada de espíritu pero sin alma. «En efecto, con la técnica, la neutralidad espiritual era confinada a la nada espiritual»¹⁸⁴. Por lo que crece el terror por las nuevas clases y masas que surgían por la indetenible difusión de la técnica. No es casual que se considere privado de alma el resultado de la razón y de la cultura humana, como es la técnica moderna, y que se confunda la religión del tecnicismo con la misma técnica. El espíritu del tecnicismo, ha llevado a las masas a un activismo antirreligioso. Es la confianza en una metafísica de la actividad, la fe en un dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, y por tanto también sobre la physis humana, la fe en la interminable «superación de los obstáculos naturales», en las infinitas posibilidades de perfeccionamiento de la existencia del hombre en el mundo.

¹⁸² Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 115.

¹⁸³ Tripolone, *La relación entre derecho*, ob. Cit., p. 98.

¹⁸⁴ Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. Cit., p 88.

El proceso de neutralización de la vida cultural ha llegado a su término porque ha llegado a la técnica, la técnica no es un terreno neutral en el que todo proceso de neutralización y política de poder pueda servirse.

Lo que Schmitt rechazaba de la técnica es su ausencia de idea política, su supuesta neutralidad que en verdad no es tal. La técnica, para Schmitt, sirve tanto a la ideología liberal-capitalista como a la comunista-soviética. De ahí su apego a la representación de la Iglesia católica que se orienta a un fin concreto basado en una idea política y no se entrega, según nuestro autor, a los dominios supuestamente neutrales de la técnica. La técnica no conoce fines sino medios, dice Schmitt¹⁸⁵.

Motivo por el que representar la época contemporánea en sentido espiritual, como la época técnica, puede ser prematuro. El significado final solo estará claro cuando se verifique un tipo de política suficientemente fuerte como para adueñarse de la técnica, así como cuáles serán los verdaderos reagrupamientos «amigo-enemigo».

Grandes masas de pueblos industrializados adhieren todavía hoy una sórdida religión del tecnicismo porque, como todas las masas, buscan una consecuencia radical y creen haber encontrado ahí la despolitización absoluta que se persigue desde hace siglos y con la cual cesa la guerra y comienza la paz universal. Sin embargo la técnica no puede hacer nada en cuanto a facilitar la paz o la guerra, ella esta pronta para respaldar ambas soluciones por igual y no cambia nada el hecho de reclamar o invocar la paz¹⁸⁶.

La tecnicidad moderna es fuerza (*Kraft*) sin asentamiento sólido, instrumento ubicuo de movilización total. No conoce fronteras, ni siquiera las que opone la corporalidad orgánica. Transformada en valor económico, la fuerza tecnológica tampoco puede pretender voluntad de poder, pues todo poder, como el encarnado por el Estado, es esencialmente político y presupone una localización espacial concreta, una unidad de derecho y espacio¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Tripolone, *La relación entre derecho*, ob. Cit., p. 103.

¹⁸⁶ Schmitt, *El concepto de lo político*. ob. Cit., p 90.

¹⁸⁷ Ocaña, *Carl Schmitt*, ob. Cit., p. 35.

Capítulo 3

MARTIN HEIDEGGER: DIFERENCIA ENTRE TÉCNICA ANTIGUA Y ACTUAL.

Sólo un dios puede salvarnos.

Martin Heidegger

Heidegger comienza sus estudios en 1909 en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, tal y como el mismo nos cuenta en *Mi camino en la Fenomenología* (1969). El que será su maestro, Edmund Husserl, creador de la fenomenología, pasa en 1916 a la Universidad de Friburgo. «A partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica»¹⁸⁸, nos dirá Heidegger. Desde un primer momento Heidegger se había sentido afectado por las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Husserl, es el segundo volumen de esta obra el que llevaría el subtítulo de *Fenomenología*, y «contenía la descripción de los actos esenciales de la conciencia, dirigidos a la edificación del conocimiento. O sea: con todo, una psicología»¹⁸⁹. Heidegger, comienza su estudio progresivo en la «visión» fenomenológica de la mano de Husserl a partir de 1919, y con ello se introduce en temáticas clave que marcarían su filosofía, como el ser del ente, su desocultamiento, su *alétheia* (ἀλήθεια), y el «múltiple significado del ente». Al igual que Heidegger, Ortega será ampliamente influido por la fenomenología Husserliana. Para entender su filosofía en profundidad, será necesario introducirse en ella desde esta visión fenomenológica. Carl Mitcham en su *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, nos dirá que Ortega «en su crítica al análisis de Husserl de la conciencia desarrolló una versión de la intencionalidad existencial o “vida humana real” como la coexistencia del ego y sus circunstancias, la cual llegaría a ser más ampliamente conocida mediante el pensamiento del Heidegger de *Ser y tiempo* (1927)»¹⁹⁰. Y como nos recuerda Patrick H. Dust, muchos de los pensadores norteamericanos afirman tener deudas filosóficas con Heidegger, «Cada uno de los investigadores norteamericanos —como ellos mismos reconocen— tiene una deuda grande con el pensador que muchos consideran el filósofo más importante de nuestro siglo. Me refiero a Martin Heidegger»¹⁹¹, como Albert Borgman, al que estudiaremos luego, Michael Heim y Don Ihde. Todos ellos filósofos de la tecnología.

¹⁸⁸ Heidegger, Martin, *Mi camino en la Fenomenología*, Traducción de Félix Duque, en Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 03.

¹⁸⁹ *ib.*, p. 04.

¹⁹⁰ Mitcham, Carl, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos 1989, p.60.

¹⁹¹ Dust, Patrick, *Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy*, ISEGORIA, 7, 1993, p. 127.

3.1. *La época de la imagen del mundo. Occidente y la modernidad.*

Perteneciente a la obra de Heidegger *Sendas perdidas o caminos de bosque* (1950), este ensayo, *La época de la imagen del mundo*, fue redactado en 1938 con una orientación a la comprensión de la edad moderna, y «uno de los fenómenos esenciales de la edad moderna es su ciencia»¹⁹² nos dice Heidegger, y por ende la técnica. Para Heidegger queda claro que la técnica es un fenómeno de igual rango en importancia que la propia ciencia, y que no debe de ser como una transformación autónoma de la práctica, ya que es esta la que exige el uso de la ciencia matemática. Siendo la técnica resultado característico de la esencia de la técnica moderna, es pareja a la esencia de la metafísica moderna.

Heidegger identifica la «desdivinización» como otra de las características clave de era moderna. No identificando esta con un simple ateísmo, sino con una pérdida de los dioses como doble proceso en el que «la imagen del mundo cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo»¹⁹³ adaptándose a la modernidad, y creando un estado de indecisión respecto de los dioses, siendo el cristianismo para Heidegger una parte esencial en este acontecimiento. «Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito»¹⁹⁴.

Como gran escrutador de lo ente, Heidegger, al preguntarse por la esencia de la ciencia moderna, basa el conocimiento de esta en la concepción de lo ente y de la verdad en que pueda fundamentarse. «Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de la esencia de era moderna en general»¹⁹⁵. Y es que Heidegger aspirando a conocer el fundamento de la época moderna, sabe que necesita de la metafísica como intérprete de la verdad, así como de la eliminación de la perspectiva del progreso científico. «La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación»¹⁹⁶ nos dirá Heidegger.

¹⁹² Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo*, Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996, p. 1.

¹⁹³ *ib.*, p. 1.

¹⁹⁴ *ib.*, p. 1.

¹⁹⁵ *ib.*, p. 2.

¹⁹⁶ *ib.*, p. 2.

Y esta esencia se basa en un riguroso conocer como procedimiento, como proceder anticipador, situándose en la esfera de lo ente, en la naturaleza, en la historia, mediante una apertura sustrato de la investigación. Convirtiendo a la ciencia en investigación mediante el «proyecto». El proceder anticipador como riguroso conocer comentado anteriormente, necesita de una apertura en libertad con el fin de apreciar la variabilidad de lo que halle. La plenitud de los hechos, su objetividad, solo se muestra en la constante renovación de la transformación como proceder anticipador, «la fijación de los hechos y la constancia de su variación como tal, es la regla. Lo constante de la transformación en la necesidad de su transcurso, es la ley»¹⁹⁷. Mediante leyes adquieren claridad los hechos, y su investigación en la naturaleza significa preservación de reglas y leyes.

En el proceder esencial científico de la investigación, el experimento es crítico. El experimento es un procedimiento dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis, con el fin de producir los hechos que confirman o niegan dicha ley. Y teniendo como base una ley comienza el experimento, experimentando, representamos una condición según la cual un conjunto de movimientos se vuelve apto para su control mediante el cálculo. La disposición de la ley se dirige al rasgo fundamental del sector de objetos, que da la medida y vincula a la condición el representar anticipador. «Por eso decía Newton: *hypotheses non fingo*, la hipótesis no se piensa de modo arbitrario. Se desarrollan a partir del rasgo fundamental de la naturaleza y están inscritas en el»¹⁹⁸. La especialización, de la que ya nos hablaba Ortega en su *La rebelión de las masas*:

La ciencia experimental comienza en el siglo XVI-XVII con Galileo, se constituye en el siglo XVII con Newton, y se desarrolla a partir de mediados del XVIII. Para su progreso, es imprescindible la especialización de los hombres de ciencia, y esta especialización ha hecho que el científico pierda contacto con otras partes de la ciencia, por lo que la ciencia experimental moderna ha progresado con éxito mediante un hombre intelectualmente mediocre ¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Heidegger, La época, ob. Cit., p. 2.

¹⁹⁸ *ib.*, p. 3.

¹⁹⁹ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, ed. e introducción de Domingo Hernández, Madrid, Tecnos, 2003, p 207.

Es para Heidegger causa radical del progreso de toda investigación, en definitiva del progreso científico, una necesidad esencial de la ciencia como proceso de investigación, y a la que también Ortega en coincidencia con Heidegger apunta como causante del éxito de la ciencia experimental moderna. Y en coincidencia con Weber, para Heidegger, la ciencia moderna está determinada fundamentalmente por la empresa, entendida esta como fenómeno que hace que una ciencia no sea reconocida como tal hasta que no llega a los institutos de investigación. Y dichos institutos se convierten en imprescindibles porque la ciencia en tanto que investigación, tiene el carácter de empresa. Y es el método de investigación el que abriendo un camino progresivo de anticipación, el que se convierte en la esencia del carácter de empresa de la investigación. Y es este carácter de empresa el que justifica su imprescindible forma de institución, siendo esta institucionalización científica la que garantiza «nada menos que el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en algo objetivo dentro de la investigación»²⁰⁰. Es el formato de empresa el que da a las ciencias su mutua pertenencia y la unidad, generando este moderno carácter de empresa de la ciencia un nuevo tipo de hombre, el investigador. Al que califica Ortega en *La rebelión de las masas* «como hombre intelectualmente mediocre pero cualificado, especialista», que trabajando en proyectos de investigación y como única manera de ser epocalmente eficaz y efectivamente real, es indefectiblemente inserto en la categoría del técnico, del especialista, en sentido esencial.

El valor y la eficiencia del sistema científico actual reside en la síntesis del proceder anticipador y en la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones. La ventaja de este sistema es la movilidad más grande posible, libre en la transformación de las tareas de investigación. Y como nos recuerda Heidegger «estamos reflexionando sobre la esencia de la ciencia moderna con la intención de reconocer su fundamento metafísico»²⁰¹. Por lo que reduciendo la ciencia a la marcha y control de su modo de trabajo, más se concentraran estas empresas en centros e institutos de investigación especializados, lo que llevara a las ciencias a alcanzar en sumo grado la consumación de su esencia moderna.

²⁰⁰ Heidegger, La época, ob. Cit., p. 5.

²⁰¹ *ib.*, p 5.

«El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación»²⁰². La ciencia únicamente puede llegar a ser investigación en la búsqueda del ser de lo ente en la objetividad, pidiendo cuentas la investigación a lo ente sobre el cómo y hasta donde está a disposición de la representación.

Como decíamos anteriormente, Heidegger se halla en un intento de conocer el sustrato metafísico de la ciencia moderna, y toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche estará dentro de la determinación de lo ente como objetividad de la representación y la verdad como certeza surgida de Descartes. Por lo que la ciencia será investigación exclusivamente cuando la verdad se transforme en certeza de la representación. Ya Ortega nos recordaba en su *En torno a Galileo*, que la Edad Moderna dará una generación decisiva encarnada por Descartes en su espíritu moderno, siendo uno de los creadores de la interpretación mecánica del universo junto con Galileo. Y Edad moderna para Heidegger en su meditación significa interrogarse por la moderna imagen del mundo. El mundo como ente en su totalidad, «imagen del mundo» como el propio mundo, él, lo ente en su totalidad, tal y como se nos impone y resulta vinculante. «Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición»²⁰³, imagen del mundo significa esencialmente concebir el mundo como imagen.

Donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad se dispone como aquello que permite al hombre poder tomar sus disposiciones como aquello que quiere traer y tener ante él, como lo que quiere situar ante sí decisivamente. Lo ente en su totalidad solo es y puede ser puesto por el hombre que representa y produce, encontrando el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente. Las expresiones que Heidegger utiliza de «imagen del mundo de la edad moderna» y «moderna imagen del mundo» dan por supuesto una imagen medieval y otra antigua del mundo. No pasando la imagen del mundo de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de poder del mundo de convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la edad moderna.

²⁰² Heidegger, La época, ob. Cit., p. 5.

²⁰³ *ib.*, p. 6.

Para Ortega, es en la edad media hasta 1550, donde el hombre europeo vive en «pura pérdida», en crisis permanente, y hacia 1650, muerto Descartes, es cuando existe ya la conciencia de ser de un nuevo modo, lo «moderno», es aquí, en este momento, a partir de Descartes y Galileo que ya es posible hablar de una ciencia auténtica y positiva.

La interpretación moderna del *ente* (οντος), está muy alejada del mundo griego. Lo ente surge y se abre, y en tanto que presente viene al hombre como aquel que está presente, es decir, viene a aquel que se abre el mismo a lo presente desde que lo percibe. El hombre es el que es contemplado por lo ente, por eso se abre a la presencia en torno a él. «Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada a sus oposiciones y señalada por su ambigüedad; esta era la esencia del hombre durante la gran época griega»²⁰⁴. Por el contrario, en la edad media, lo ente es el *ens creatum*, lo creado por un dios creador personal en calidad de causa suprema. «Ente quiere decir aquí pertenecer a un determinado grado dentro del orden de lo creado y, en tanto que elemento así causado, corresponder a la causa creadora»²⁰⁵. Contrariamente a la percepción griega, la representación moderna donde mejor se expresa es en la palabra «raepresentatio». «En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo así mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar así como ámbito que impone las normas»²⁰⁶. Donde sucede esto el hombre es situado respecto a lo ente en la imagen. Aquí, lo critico, es que el hombre ocupa una posición voluntariamente y por sí mismo, y la asegura como terreno de un posible desarrollo de la humanidad respecto a lo ente como lo objetivo. «Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad»²⁰⁷. Por tanto, interpretando el carácter de imagen del mundo como la representabilidad de lo ente, para captar la esencia moderna de la representabilidad, habrá que rastrear a partir de ese concepto de «representar» la fuerza original de su nombre, poner ante sí y traer hacia sí.

²⁰⁴ Heidegger, La época, ob. Cit., p. 6.

²⁰⁵ *ib.*, p. 6.

²⁰⁶ *ib.*, p. 7.

²⁰⁷ *ib.*, p. 7.

Cuanto más esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente, y se alzará el *subjectum* de un modo más incontenible transformando la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una antropología. Por lo que solo surge el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen, por eso el humanismo en sentido histórico estricto, es una antropología estético-moral. La interpretación del mundo en la antropología, que se inicia finales del siglo XVIII, tiene como posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad determinada como visión del mundo. Convertido el mundo en imagen, la posición del hombre se comprende como visión del mundo. Este término «visión del mundo» mantenido como nombre para la posición del hombre en medio de lo ente, es prueba decisiva de que el mundo se ha convertido en imagen en tanto que el hombre ha llevado su vida como *subjectum* al centro de toda relación. Significando que lo ente solo vale como algo que es, en la medida en que se encuentra relacionado e integrado en esta vida, es decir, cuando es vivido tornándose vivencia.

«El fenómeno fundamental de edad moderna es la conquista del mundo como imagen»²⁰⁸ afirmara Heidegger. La imagen como configuración de la producción representadora en la que el hombre luchara por alcanzar la posición en que puede llegar a ser la medida a todo ente, imponiendo todas las normas. La ciencia como investigación es la forma decisiva de instalación del hombre en el mundo, es la vía clave por la que la edad moderna se dirige vertiginosamente al cumplimiento de su esencia. «Conforme los sistemas de I+D+i se han desarrollado y consolidado en diversos países, la investigación científica y el desarrollo tecnológico se han ido subordinando al imperativo de innovar, hoy en día dominante»²⁰⁹. Y mediante esta lucha de visiones del mundo, piensa Heidegger que la edad moderna se introduce en la fase más decisiva y duradera de toda su historia.

²⁰⁸ Heidegger, *La época*, ob. Cit., p. 8.

²⁰⁹ Echeverría, Javier, *Innovación y Destrucción*, paradigma, p. 3

3.2. *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico. En el lenguaje esta la esencia.*

Enseñar, es dejar aprender nos advierte Heidegger al inicio de su conferencia *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*. Debemos de meditar los conceptos sobre el lenguaje, la técnica y la tradición ya que carecemos aun de las determinaciones necesarias sobre los mismos. En 1962 Heidegger imparte la conferencia *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*, y no solo realiza comentarios orientados al entendimiento del hombre y el ser, sino que además aporta exactitud sobre las ideas de técnica, lenguaje y tradición. En palabras de Carmen Segura, «de manera singular en el pensamiento contemporáneo y actual, el lenguaje ha vuelto a cobrar una primacía inusitada y sin duda pertinente, que ha sido propiciada desde los más diversos ángulos de la reflexión filosófica»²¹⁰. Heidegger incitara a la meditación como despertador del sentido para lo inútil, el sentido de las cosas en un mundo de consumo, «en el que sólo tiene ya valor lo inmediatamente útil»²¹¹, sin ese sentido lo útil también permanecería sin sentido y no sería útil. Inutilidad virtuosa por intocable y duradera, «inútil de esta forma es el sentido de las cosas»²¹². Esta inutilidad, nos será virtuosa en la medida en que ampliara y determinara nuestra perspectiva sobre las consideraciones pedagógico-prácticas. En esta conferencia Heidegger nos comenta a modo de índice, los pasos que va a dar para llegar a clarificar la contraposición de las dos formas de lenguaje aquí tratadas. Primero tratara las ideas habituales que tenemos de lenguaje, técnica y la tradición, y posteriormente nos preguntaremos hasta qué punto estas ideas concuerdan con lo que hoy es lenguaje, técnica y la tradición. Y en función de las conclusiones obtenidas de nuestra meditación nos haremos una idea de la contraposición que opera entre *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*, y su dominio en nuestra realidad, es decir, como opera en nuestra existencia. Su importancia crítica nos la subraya Carmen Segura «el ser *se dice*. Por eso se puede afirmar, como hizo Heidegger, que el lenguaje es la casa del ser»²¹³.

²¹⁰ Segura, Carmen, *Metafísica: crisis y posibilidad*, Δαίμων Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 4, 2011, p. 342.

²¹¹ Heidegger, Martin, *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, materiales del curso de doctorado *El discurso filosófico de la modernidad*, Universidad de Valencia, curso 1993-94, p. 02.

²¹² *ib.*, p. 02.

²¹³ *ib.*, p. 343.

La técnica dominara esta meditación de Heidegger, en la que la era industrial moderna cuenta con una primera revolución industrial paso de la técnica artesanal a la de las máquinas de automoción, y una segunda revolución técnica, la cibernética. Y en la que como ideas clave de Heidegger sobre la técnica moderna, tenemos que es un medio fabricado por el hombre, un instrumento para la realización de fines o propósitos del hombre, que es una aplicación práctica de la ciencia de la naturaleza, y que forma parte del contexto de la cultura moderna. La técnica actual es resultado del desarrollo progresivo de la antigua técnica artesanal en función de las posibilidades dadas por nuestra civilización cibernética. Vemos la técnica como fabricación, proyecto y cálculo de un conjunto de máquinas existentes como objetos en funcionamiento en copertenencia con los hombres. La técnica como instrumento humano debe de quedar bajo control del hombre, dominada como producto humano que es.

La esencia estrictamente antropológica de la técnica se puede comprender comprobando que se fundamenta en las ciencias modernas de la naturaleza. La técnica es inventada y desarrollada por y para los hombres siendo partícipe y parte de su cultura. La técnica moderna como algo humano, «inventado, ejecutado, desarrollado, dirigido y asegurado por el hombre para el hombre»²¹⁴, instituida por la ciencia como empresa humana. Y unido al carácter antropológico de la técnica está el contexto instrumental, el «momento instrumental» para Heidegger, que contiene y precisa en su conjunto la historia de la técnica en su evolución, técnica entendida como manejo instrumental por el hombre. Pero el carácter de lo instrumental no es suficiente para determinar lo propio de la técnica moderna y sus productos, este arquetipo antropológico instrumental técnico determina la interpretación de la técnica invadiendo el ámbito del pensar de forma preponderante.

Heidegger, en palabras de Patrick H. Dust, «concibe la lengua como un vehículo cuasi divino que pone al hombre en contacto con algo anterior a la distinción platónica entre el sujeto y el objeto, con algo primordial que ha sido olvidado, y con el cual el hombre *tiene que volver a relacionarse*»²¹⁵.

²¹⁴ Heidegger, *Lenguaje*, ob. Cit., pp. 05-09.

²¹⁵ Dust, Patrick, *Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy*, ISEGORIA, 7, 1993, p. 128.

La «técnica» del griego *technikón* es lo perteneciente a la *techné* (τεχνη), con igual significado que la episteme como entendimiento, fabricación y gobierno de algo. «Este entenderse-en, tener-práctica-en, es una especie de conocimiento, de estar-en-algo y de saber»²¹⁶, es un traer a luz, es un manifestar, es un hacer presente ahí-delante. Por lo que la noción de *techné* como concepto pertenece al saber, no al hacer. Y como la técnica domina el saber, da la posibilidad de que ese saber tenga un desarrollo propio ofreciendo la ciencia correspondiente. La *techné*, la técnica es llevada para manifestarse y por lo tanto ser asequible y utilizable. Esto solo sucede en el Occidente Europeo, y será la génesis de la Edad Moderna, «dentro de ese esquema el fin del pensar metafísico coincide con la culminación de la técnica moderna»²¹⁷. Es en Occidente que la ciencia natural y la técnica moderna van de la mano, ya que ambas comparten matriz. Y como decíamos anteriormente, el arquetipo antropológico instrumental técnico determina la interpretación de la técnica invadiendo el ámbito del pensar, la técnica considerada una aplicación de la práctica de la ciencia moderna de la naturaleza, es determinante en el proceso del conocimiento, la técnica solo es técnica si le es intrínseco el carácter del conocimiento. «Una relación de reciprocidad entre ciencia natural y técnica sólo puede darse si ambas están a un mismo nivel, si ni la ciencia es sólo el fundamento de la técnica, ni tampoco la técnica es sólo la aplicación de la ciencia»²¹⁸.

Respecto de lo real, la realidad de la naturaleza se pone en perspectiva de un mostrarse en una objetividad susceptible de cálculo, como rasgo básico de la técnica moderna, nos comenta Heidegger, solo es ente aquello que previamente es susceptible de cálculo, es decir que puede ser medido, valuado, aquello que podría ser computado. El principio conductor de la ciencia de la naturaleza incluye el método, el procedimiento sobre la naturaleza como objeto susceptible de ser sometido a verificación, a prueba. Y partiendo de esta exigencia que se le impone a la naturaleza de mostrarse por parte de la técnica moderna, esta, además, reclama suministro energético, se debe de producir energía, debe de brotar del medio natural para ser utilizable. Desde nuestro ecosistema hacemos salir a la luz la energía contenida en él, desde su matriz es originada, transformada, reforzada y almacenada.

²¹⁶ Heidegger, *Lenguaje*, ob. Cit., pp. 05-09.

²¹⁷ *ib.*, pp. 05-09.

²¹⁸ Dust, *Amando*, ob. Cit., p. 128.

Como vemos la técnica exige a la naturaleza suministrar energía, producirla, volverla disponible, se la hace salir a la luz, y es transformada, reforzada, almacenada y distribuida. La ciencia moderna de la naturaleza como cálculo podría ser una modalidad de la técnica moderna, por lo que habría que invertir la relación entre la ciencia de la naturaleza y la técnica. «No es la ciencia de la naturaleza la base de la técnica sino la técnica moderna la característica básica y sustentadora de la ciencia moderna de la naturaleza»²¹⁹. La técnica moderna en su idea antropológica, es un proceder del hombre contra la naturaleza por medio de la representación y fabricación de cosas. Mostrado el carácter preeminentemente antropológico de la técnica moderna, otras de sus marcadas características es «lo incontenible de su dominación sin límites». El hombre frente al poder de la técnica se ve sumido en la impotencia de aceptar lo incontenible de la dominación de la técnica, «fenómeno de la técnica moderna, a saber, lo incontenible de su dominación sin límites»²²⁰, proceso que se limita a suministrar medios sin reparar en fines. Lo que nos lleva a una postura de recelo ante la técnica como una imposición incontenible por el hombre, y por lo tanto incontrolable. Ciertamente es que ya se percibe en nuestro tiempo una manifiesta impotencia humana ante el control técnico, la dominación técnica es aceptada de forma inexorable. Una dominación que únicamente nos habilita medios sin pensar, sin reflexionar acerca de fines. La representación medio-fin no acierta con lo propio de la técnica, lo más propio es que expresa la pretensión de desafiar a la naturaleza para la obtención y aseguramiento de energía natural. «Esta pretensión es más potente que toda finalidad humana»²²¹.

Pueden establecerse dos niveles, de acuerdo con las palabras rectoras de la metafísica (pensar y ser, con su correspondencia impropia: ciencia y técnica), atendiendo a la copertenencia de la dilucidación y localización de esas palabras. Esa copertenencia puede ayudar, espero, a desechar definitivamente la creencia simplista de que el último Heidegger establezca dos dominios: uno intrínsecamente perverso (el tecnocientífico) y otro bueno y verdadero (el del pensar y el poetizar), que superaría al primero y se desearía imponer contra él²²².

²¹⁹ Heidegger, *Lenguaje*, ob. Cit., p. 05.

²²⁰ *ib.*, p. 06.

²²¹ *ib.*, p. 07.

²²² *ib.*, p. 09.

El lenguaje capacita al hombre para ser hombre como hablante, esta capacidad de comunicarse y hablar, hace de él lo que es como humano. «No creo que a los seres humanos nos sea posible liberarnos de los lazos de la gramática; mejor dicho, del lenguaje en el que somos»²²³. Esta capacidad ejercida por el hombre a través de sus instrumentos de fonación y auditivos, le permiten expresar sus pensamientos reales e irreales para el entendimiento con otros hombres. Hablar es: 1º capacidad, actividad y obra del hombre. 2º empleo de los instrumentos de la fonación y del oído. 3º expresar y participar uno los movimientos de su mente dirigidos por pensamientos para entenderse con los demás. 4º representación y exposición de lo real y lo irreal. El lenguaje es más que un medio de entendimiento entre los hombres, el lenguaje es una forma de ver y representar el mundo, el lenguaje media entre los hombres y su hábitat. Y debido a la dominación de la técnica moderna esta visión se ha revitalizado y consolidado, «el lenguaje es información».

Decir, es mostrar, hacer que algo se muestre como es, hacer que pueda ser escuchado, diciendo lo no dicho, esto se hace presente y por lo tanto se muestra en su forma de ser. Mostrar al decir, solo puede ser aquello que se muestra a sí mismo solo en el decir. Y el decir en tanto que mostrar podemos formalizarlo de tal forma cuyo sentido sean signos, y estos se tornan en avisos que en sí mismos no se manifiestan.

La univocidad de signos y fórmulas, asegura una comunicación segura y rápida. «En los principios tecno-calculadores de esta transformación del lenguaje por la que el lenguaje como “decir” queda convertido en lenguaje como un notificar por vía de tal producción formal de signos, descansa la estructura y modo de operar de los grandes ordenadores y de los grandes centros de cálculo»²²⁴. Y es en este concepto tecno calculador de evolución del lenguaje donde reside la técnica operacional de los ordenadores, siendo las capacidades o potencias tecnológicas de estas las que definen como el lenguaje debe de ser. Y con una actual supremacía de la técnica, crece de forma exponencial el influjo del lenguaje técnico alineado con una superabundancia de información, y al ser este una producción de signos, arremete de forma directa contra el decir y el mostrar de lo presente y ausente cómo características críticas del lenguaje.

²²³ Segura, *Metafísica*, ob. Cit., p. 343.

²²⁴ Heidegger, *Lenguaje*, ob. Cit., pp. 05-09.

Decir, y si se entiende la información como valor supremo del lenguaje, esto afecta de forma radical a la concepción de la vida y ser del hombre. Lo que nos lleva a advertir efectivamente que el lenguaje ya no es algo exclusivamente humano, en todas las teorías técnicas del lenguaje se explica que el lenguaje es una propiedad que el hombre comparte con las máquinas desarrolladas por el hombre. Y esto implica que reducido el lenguaje a mero aviso o seña, este sufre una atrofia de su propio ser.

3.3 La pregunta por la técnica. Desocultando la verdad.

La pregunta por la técnica (1949), surge de una serie de conferencias realizadas por Heidegger en Bremen, posteriormente este ensayo será publicado en el libro *Vorträge und aufsätze* de 1954, su orientación de estos *Ensayos y conferencias*, será la diferencia de la esencia de la técnica antigua y la técnica moderna. La pregunta por la técnica nos lleva a transitar por la senda del pensamiento, travesía siempre asociada a un recorrido por la lengua. Planteamiento defendido por la profesora Carmen Segura, el «problema del ser se ha de realizar dentro del contexto de la reflexión sobre el lenguaje, como pusieron de relieve tanto Heidegger como Gadamer»²²⁵. Y en este camino de indagación sobre la técnica buscamos una relación de libertar que abra nuestro «ser-ahí», nuestro *Dasein* a la esencia de la técnica. Patrick H. Dust, nos subrayara del Heidegger tardío:

La elaboración del *Dasein* como entrada al problema del Ser y el proyecto de crear una nueva ontología dentro del ámbito de la filosofía constituyen las preocupaciones centrales de *Ser y Tiempo*; mientras que una negación de toda “filosofía”, y una violenta retirada de la voluntad de poder y de la técnica como manifestación epocal de esa actitud –que es nada menos que la “modernidad”- forman el núcleo de la obra tardía²²⁶.

²²⁵ Segura, Carmen, *Δαιμόνιον*. *Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4, 2011, p. 343

²²⁶ Dust, Patrick, *Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy*, ISEGORIA, 7, 1993, p. 127.

Ni la técnica es la esencia de la técnica, ni la esencia de la técnica es algo técnico. Es más, el someternos a la técnica concibiéndola en su modo neutral, nos convierte en invidentes de la esencia de la técnica. Existen dos respuestas a priori para la pregunta que aquí nos hacemos, ambas vinculadas, entienden la técnica como medio para un fin, y como un hacer del hombre. Lo que nos define el carácter instrumental y antropológico de la técnica. Respecto de su esencia antropológica, nos dirá Heidegger, «la técnica es un medio para unos fines [...] la técnica es un hacer del hombre»²²⁷, y la técnica ha de ser un medio dominado para los fines del hombre, dominio amenazado por el desarrollo tecnológico sin control. En esta afirmación de Heidegger se puede ver la coincidencia con Ortega en la creencia en una esencia antropológica de la técnica.

Para conocer la esencia de la técnica debemos buscar lo verdadero mediante lo correcto, único medio de una relación libre con la técnica desde su esencia. Con la necesidad de hacer de la técnica moderna un medio para un fin, se convierte en crítico el someterla, ya que una de sus características más actuales es precisamente la capacidad de superación que posé de su propio creador. Pero este someter, este correcto gobernar instrumental de la técnica, no nos revelara aún su esencia, únicamente donde se nos manifiesta, donde sobreviene el «desocultar», la *alétheia* (ἀλήθεια), acontece lo verdadero, exclusivamente lo correcto no es lo verdadero, pero es el camino por el que debemos de transitar para llegar a la verdad.

El medio nos permite realizar algo, y por lo tanto obtener algo, es decir, toda causa tiene un efecto. Y para obtener un fin determinado, se aplican unos medios determinados, ya que en el territorio de lo instrumental, gobierna la causalidad. Para la tradición filosófica existen cuatro causas, y la técnica como medio se «desvela» si remontamos lo instrumental a la cuádruple causalidad Aristotélica. La causa *materialis*, la materia de la que está hecha, la causa *formalis*, la forma, la figura en la que entra el material, la causa *finalis*, el fin. Y la causa *efficiens*, que produce el efecto. Por lo que la técnica como medio, se manifestara llevando lo instrumental a este cuatrinomio causal. Entiéndase la causa como lo que efectúa, es decir, como lo que obtiene efectos, lo que obtiene resultados. La causa *efficiens* determina de forma clave toda la causalidad. Y en la teoría de las cuatro causas que nos viene de Aristóteles, el actuar buscado como cau-

²²⁷, Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, Traducción de Eustaquio Barjau en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

salidad en el pensamiento griego no encaja. Las cuatro causas serán modos entrelazados de «ser- responsable-de», modos correlacionados.

Para los griegos, la «causalidad» no tenía que ver con el obrar. Lo que para nosotros es causa, para los griegos era «αἰτία», lo que es responsable de algo. Las cuatro causas son los cuatro modos del ser responsable. Es necesario comprender correctamente el sentido de la «causalidad», para poder vislumbrar lo propiamente instrumental en lo causal.

Los cuatro modos llevan a que algo se haga presente, el ser responsable deja venir al advenimiento, es el ocasionar, causa secundaria dentro del todo de la causalidad, «El estar-delante y el estar-a-punto caracterizan la presencia de lo presente»²²⁸. Los cuatro modos del ocasionar se sitúan en los límites del «traer-ahí-delante». A través de este viene a su aparecer la naturaleza y lo fabricado. El traer-ahí-delante desoculta lo oculto, lo saca de lo oculto, la *alétheia* (ἀλήθεια) griega, que es para nosotros la «verdad», la corrección del representar. A la «causalidad» pertenece lo instrumental, rasgo esencial de la técnica griega, medio para salir de lo oculto, desocultamiento y verdad, son posibilidad de toda elaboración productora. La palabra «técnica», del griego *technikón*, significa que pertenece a la *techné* (τεχνη), la *techné* pertenece al «traer-ahí-delante», es algo poético, perteneciente a la *poiesis* (ποίησις), al producir.

Lo delimitador circundante que finaliza la cosa, lo finalizante que completa, el fin, el *telos* (τέλος) griego. Y los cuatro modos del «ser-responsable-de» hacen aparecer algo, lo convierten en presente, permiten su presencia. Lo liberan permitiéndole progresar hacia su llegada, rasgo fundamental del «ser-responsable-de», la *aitia* (αἰτία) griega, y nuestro «dar-lugar-a» la esencia de la causalidad. Este traer a lo presente, lo que es, nos lo dice Platón en el *Symposium* (205 b):

²²⁸ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

Todo dar-lugar-a que algo vaya y proceda desde lo no presente a la presencia, es “poiesis”, es pro-ducir”. La “ποίησις”, “poiesis”, el pro-ducir, no solo es lo artesano o el traer a la forma, la “ουσία”, “ousía” es “poiesis” en el sentido más elevado, ya que lo presente tiene en sí el brotar en el pro-ducir. Por otro lado, lo producido artesanalmente no tiene en sí mismo el brotar en el pro-ducir, sino que lo tiene en el otro, en el artesano²²⁹.

La forma de «dar-lugar-a» las cuatro causas se insertan dentro del pro-ducir. El dar-lugar-a se relaciona con la presencia de lo que aparece en el producir. El pro-ducir pro-duce acontece desde lo velado hacia su desvelamiento, este acontecer es el desocultar, la *alétheia* (ἀλήθεια), nuestra verdad.

La técnica y la *alétheia* (ἀλήθεια), en el desocultar se basa todo pro-ducir, que reúne en sí los cuatro modos del dar-lugar-a, la causalidad, y los controla. Le pertenecen el fin y el medio, y como rasgo clave de la técnica, lo instrumental. Entendiendo la técnica como un desocultar y no únicamente como medio, podremos llegar a la esencia de la técnica, es decir, a la verdad. La técnica del griego *technikón*, hace referencia a lo que pertenece a la *techné* (τεχνη). La *techné* no es únicamente el hacer y saber artesanos, también apunta a las más elevadas bellas artes:

El uso del término técnica en griego clásico no hace distinción entre producción industrial y arte; y durante la mayor parte de la historia humana, estos aspectos eran inseparables: uno tenía relación con las condiciones y funciones objetivas y el otro atendía a necesidades subjetivas y expresaba sentimientos y significados que se podían compartir²³⁰.

Techné (τεχνη) como pro-ducir, como *poiesis* (ποίησις), es algo poiético, pero lo determinante de la *techné* no es en sí mismo ser medio para el hacer o pro-ducir, sino que la clave es el desocultar, la *alétheia* (ἀλήθεια), la técnica por lo tanto es medio, es acontecimiento del desocultar, y por lo tanto de la verdad. Respecto de la técnica moderna, esta se apoya en las ciencias exactas, y su desocultar, su *alétheia* (ἀλήθεια),

²²⁹ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

²³⁰ Mumford, Lewis, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 101.

no se desarrolla mediante un pro-ducir, un traer-ahí-delante en un sentido poiético, sino que el desocultar dominante en la técnica moderna es provocación y exigencia ante la naturaleza de suministrar energía para almacenarla y distribuirla. Es una instigación de obligatoriedad para que la naturaleza libere energías humanamente explotables y acumulables. Estas energías liberadas por la naturaleza y su exigencia del poner que provocan como doble sentido, es un abrir y exponer. Este desocultamiento dirige sus propias rutas, la dirección y el aseguramiento son rasgos esenciales del salir a la luz que impulsa. En la medida en que el hombre es impulsado a extraer energías naturales, surge este salir de lo oculto que solicita, al impulsar la técnica, la *techné* (τεχνη), toma parte en el solicitar como forma de desocultar.

Cuando el hombre, en los límites del desocultamiento, hace salir lo presente, corresponde a la exhortación del desocultamiento, «De ese modo, la técnica moderna, como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre»²³¹. El desocultar dominador de la técnica moderna lleva la dirección de poner en el sentido de la pro-vocación, y el acontecer de la pro-vocación propicia la revelación de las energías latentes pero veladas en la naturaleza. Lo revelado es transformado, luego acumulado, posteriormente repartido y sufrirá finalmente en proceso de renovación cambiando, todos ellos modos del desocultar. El desocultar desvela su propia estructura de ensamblaje y direccionamiento. Dirección y aseguramiento serán los atributos predominantes del desocultar pro-vocante, así como su pertenencia a la clase de estado constante, el modo de ser presente del desocultar pro-vocante.

Para Heidegger la provocación aúna al hombre con el solicitar lo real como existencia. Al «coligante» lo llama «Gebirg». Lo que une y despliega los modos de estado de ánimo, es el talante «Gemüt». Y la pregunta que lleva al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, será «la estructura de emplazamiento Ge-stell», forma de desocultamiento en la esencia de la técnica moderna. Duque, nos dice al respecto que «Mi tesis reza así: lo que Hegel considera todavía como Yo libre (lo lógico, identificado asintóticamente con el Espíritu Absoluto) corresponde a la esencia de la técnica moderna según Heidegger: el Ge-stell (que propongo verter como “estruc-

²³¹ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

tura de emplazamiento”))»²³². Según Heidegger, es en esta era técnica que el hombre siente el reto de desocultar, y el apogeo que viven las ciencias exactas, es muestra de una conducta humana peticionaria. La que prepara realmente el camino de la esencia de la técnica moderna históricamente, será para Heidegger la teoría física moderna de la Naturaleza, ya que esta incita a la unión que lleva al desocultamiento, impera en ella. Y como en la «Ge-stell», estructura de emplazamiento, yace la esencia de la técnica moderna, esta será la forma en que lo real se desoculte como existencia. Motivo por el que se vale de la ciencia natural exacta. «La esencia del destino que ha acabado plasmándose en la estructura de emplazamiento sea una función de apertura. Heidegger llama a esa función: der Brauch (en una primera aproximación: la “usanza” o “tradición”, topológicamente comprendido: “lo que hace falta”))»²³³.

Heidegger llamará «el sino», lo destinado, al enviar, al poner en camino que la esencia de la técnica moderna da al hombre para desocultar. «La estructura de emplazamiento es una destinación del sino al igual que todo modo del hacer salir lo oculto. Sino, en el sentido mencionado, es también el traer-ahí-delante, la “ποίησις”, poiesis»²³⁴.

Es el hombre el que realiza el poner pro-vocante para el desocultamiento de lo real respecto de lo constante, el hombre concibe e impulsa, pero el desvelamiento en el que lo real se hace visible u oculta, no lo habilita el hombre:

La visión de Heidegger, en la cual el hombre era en la época pre-socrática una entidad apenas fragmentada o diferenciada, un ser pretecnológico que aún no abusaba de su poder para inventar y alejarse del Ser. Y el destino de ese hombre no sufre cambio alguno; en el siglo xx, en el apogeo de la modernidad, sigue siendo igual que antes: volver a ser un ente que deje que las cosas sean, que las respete tal como son y no las transforme para nada. Su destino, en fin, es volver a ser un ente que existe sólo para que el Ser sea proyectado dentro de la historia²³⁵.

²³² Duque, Félix, Navarro Cordón, Juan Manuel, *Los confines de la modernidad*, Barcelona, ediciones Juan Granica, 1988, p.180.

²³³ *ib.*, p.181.

²³⁴ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

²³⁵ Dust, *Amando*, ob. Cit., p. 127.

Mediante el hombre provocado a pro-vocar las energías naturales, acaece el desocultar. El hombre al estar provocado inicialmente en mayor medida que las energías naturales, nunca llega a ser constante. Al fomentar la técnica, el ser humano participa del establecer como desocultar, aun no siendo el desvelamiento en el que se despliega el establecer un hecho humano. Internamente al desvelamiento, el hombre desoculta lo presente respondiendo a la invocación del desvelamiento. La investigación humana en referencia a la naturaleza, le interpela por un modo del desocultar concibiendo la naturaleza como objeto de investigación, y desapareciendo finalmente en lo sin objeto de lo constante. Por lo que la técnica moderna y el desocultar no es solo un hacer humano. Este es el motivo de tener que admitir el pro-vocar del hombre a alcanzar lo real como constante.

Lo dis-puesto es lo que aglutina el pro-vocar del hombre a desocultar lo real en el establecer en cuanto lo constante. Lo dis-puesto será el modo del desocultar que domina la esencia de la técnica moderna, sin ser el nada técnico. En lo dis-puesto está el desvelamiento bajo el que actúa la técnica moderna desocultando lo real como constante. La determinación instrumental y antropológica de la técnica es causal, por lo que no puede vérsela bajo el prisma de lo religioso o metafísico únicamente.

El hombre pro-vocado de la era técnica en el desocultar, entiende a la naturaleza como un gran almacén de energías por liberar, y esto es génesis de la moderna ciencia natural exacta. Ya en la física moderna el reunir pro-vocante en el desocultar establecedor manda. La naturaleza se manifiesta de diferentes formas mediante el cálculo en un sistema de informaciones, sistema determinado por la causalidad modificada, que no muestra es carácter del pro-ducente dar-lugar-a, ni el modo de la causa *efficiens* o de la causa *formalis*. La esencia de la técnica moderna se sustenta en lo dispuesto por lo que aplica a la ciencia natural exacta.

Lo dis-puesto reúne al poner que sitúa al hombre en el desocultar lo real en modo del establecer como constante y el hombre pro-vocado se sitúa en el ámbito esencial de lo dispuesto, y no puede asumir una relación con él de forma posterior. Y este es el motivo porque el que la pregunta por la esencia de la técnica se plantea siempre tarde, pero si nos situamos donde lo dispuesto mismo esencia, finalmente la pregunta no se realizara demasiado tarde. La esencia de la técnica lleva al hombre al

desocultar de lo real y de una forma constante. El destino que reúne y pone al hombre en el camino del desocultar, es desde donde se especifica la esencia de la historia, histórica ella misma como lo destinado.

Lo dis-puesto es destinación del destino como forma del desocultar, es destino en el pro-ducir, la *poiesis* (ποίησις). El desvelamiento de lo que es va siempre sobre el desocultar, mandando al hombre el destino del desocultamiento. Y el hombre se hace libre en el ámbito del destino. La libertad como área del «sino» para el desocultamiento rige lo libre, lo que ha sido desocultado, es decir, la verdad que enlaza con la libertad de forma esencial. «Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre»²³⁶. La esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento «Ge-stell», perteneciendo al «sino» del desocultamiento, estando en lo libre del sino. La esencia de la técnica moderna que se encuentra lo dis-puesto, le pertenece al destino del desocultamiento. La técnica es destino de nuestro tiempo como curso inalterable.

Abrirnos a la «esencia» de la técnica, nos lleva a una exigencia liberadora. El sino del hacer salir lo oculto es en cualquiera de sus modos, «peligro», pudiendo el hombre equivocarse con lo no oculto y malinterpretarlo. El mayor peligro predomina en la forma de la estructura de emplazamiento «Ge-stell», ya que lo no oculto acomete al hombre solo como existencias. «Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia»²³⁷. El hombre no distingue la estructura de emplazamiento «Ge-stell» como una exigencia, y «nunca puede» encontrarse consigo mismo. La estructura de emplazamiento oculta el hacer salir lo oculto, el «traer-ahí-delante», y por lo tanto la verdad. La técnica no es el peligro, sino la esencia de la técnica como un «sino» del hacer salir lo oculto, la estructura de emplazamiento «Ge-stell» como peligro al hacer salir de lo oculto, ya que el dominio de esta puede negar al hombre la verdad original.

²³⁶ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

²³⁷ *ib.*, pp. 9-37.

Como decíamos anteriormente, la esencia de la técnica se basa en lo dis-puesto, y su mandato sobre el destino, que lleva al hombre al desocultar, y con ello el hombre se entrega a la esencia de los desvelado y su desvelamiento, experimentando la pertenencia al desocultar. El destino del desocultamiento en cualquiera de sus modos significa peligro, ya que el hombre puede equivocarse en lo desvelado y por lo tanto malinterpretar. Por lo que si todo lo presente es entendido bajo el concepto causa-efecto, hasta Dios puede perder su sacralidad, su misterio. Dios puede llegar a ser una simple causa, causa *efficiens*, bajo la causalidad.

El destino del desocultamiento es el peligro, e imperando el destino en modo de lo dispuesto nos encontramos con el peligro supremo. En cuanto lo desvelado, no afecta al hombre como objeto, sino como constante, siendo el hombre en lo sin objeto no más que el constanciador de lo constante, el hombre se dirige a un punto en el que el mismo no podrá ser visto sino como constante, se dirige al vacío.

La «Ge-stell», la esencia de la técnica como peligro, ha de albergar en sí lo que salva, es decir, conduce a la esencia por primera vez. La «Ge-stell» hace salir de lo oculto de forma destinal, trae-ahí-delante la *poiesis* (ποίησις), y la desfigura. Pero la esencia de la técnica no lo es en el sentido de su género, la esencia técnica dura y perdura, descubriéndose la estructura de emplazamiento como un «sino» del hacer salir lo oculto, durando y perdurando la «Ge-stell» también. Este destinar de la «Ge-stell» como un otorgar, como lo que salva, «sólo éste aporta al hombre aquella participación en el salir lo oculto a la luz que es la que necesita»²³⁸, y este que salva aloja al hombre en la máxima dignidad de su esencia, en «cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento -y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento- de toda esencia»²³⁹. Por lo que lo esenciante de la técnica tiene en sí la posibilidad del surgimiento de lo que salva. Lo dis-puesto, únicamente no amenaza al hombre en referencia a sí mismo y su ser. Sino que en cuanto destino apunta al desocultar del tipo del establecer. Lo dis-puesto cuida el desocultar que hace se pro-duzca el aparecimiento de lo presente en el sentido de la *poiesis* (ποίησις). Por lo que lo dis-puesto pro-vocante, cuida el desocultar como tal, y también en lo que el desvelamiento, la verdad acontece.

²³⁸ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

²³⁹ *ib.*, pp. 9-37.

El peligro no viene de la técnica, sino de su esencia, la esencia de la técnica en cuanto destino del desocultar. En la esencia del hombre se encuentra la amenaza, en el dominar de lo dis-puesto posibilita que el hombre rehúse el desocultar más original y por lo tanto perder la verdad originaria. En el dominio de lo dis-puesto se encuentra el peligro.

Hölderlin, salvar, reconducir hacia la esencia, siendo la esencia de la técnica lo dis-puesto, y por lo tanto el mayor peligro. Y Hölderlin, diciendo la verdad, no se agota el señorío de lo dis-puesto en el desocultamiento. Sino que la esencia de la técnica contiene en si el surgimiento de lo salvador. La esencia entendida como lo que algo es, del latín *quid*, la *quidditas* o quiddidad, es la respuesta a la esencia. Lo dis-puesto nunca es esencia de la técnica como género, lo dis-puesto es forma destinal del desocultar, es el pro-vocador. Como es la *poiesis* (ποίησις), modo destinal pro-ducente del desocultar. El desocultamiento es el destino para todo pensar en el desocultar producente y pro-vocante, y que se entrega al hombre. El desocultar pro-vocante tiene en el producente su destino, por lo que lo dis-puesto como destino del desocultamiento es la esencia de la técnica, pero no en el sentido de *essentia*.

Para Sócrates y Platón la esencia era lo esente de algo en su sentido de durante, y lo durante como lo perdurante, es decir, como lo que perdura y se mantiene permanente en lo que acaece. Lo permanente como *eidos* (εἶδος), como «idea». Todo lo esente dura y la esencia de la técnica se verá partiendo de lo siempre perdurante, aconteciendo lo dispuesto en un destino del des-ocultar. Por lo que lo esente de la técnica es lo que dura, lo dis-puesto, y lo dis-puesto es el destino que reúne en el desocultamiento provocante.

La esencia de la técnica como destino, inserta al hombre en lo que por sí mismo no puede ni inventar ni fabricar, ya que no hay hombre que sea únicamente por sí mismo. Por otro lado, lo esente de la técnica contiene la posibilidad del surgir de lo salvador. Y lo esencial de esencia que acontece en lo condiador, y que lleva al hombre a ser partícipe del desocultar, mostrándonos la ambigüedad de la esencia de la técnica.

Lo dis-puesto provoca lo violento del establecer, que trastoca el acontecimiento del desocultamiento. Lo que hace peligrar la unión con la esencia de la verdad. Y por otra parte, lo dis-puesto acontece en lo confiador permitiendo al hombre continuar en

ser lo necesario para la salvaguarda de la esencia verdad, aconteciendo el surgimiento de lo salvador.

Lo esente de la técnica amenaza con que el desocultar pueda ir a parar al establecer, y por lo tanto que acabe concibiendo todo en el desvelamiento de lo constante, peligro que el hacer humano no puede afrontar de forma inmediata. Antiguamente, *techné* (τεχνη) referenciaba al desocultar que producía la verdad en lo que aparecía. Se llamaba *techné* al producir de lo verdadero en lo bello, a la *poiesis* (ποίησις), de las bellas artes. La esencia de la técnica no es algo técnico, la reflexión sobre la técnica está en el ámbito de la técnica y del arte.

Para Heidegger lo esenciante de la esencia ocurre propiamente en lo que otorga, llevando al hombre a ser partícipe del hacer salir lo oculto, por lo que la esencia de la técnica es claramente ambigua señalando a la verdad. Luego la pregunta por la técnica es la pregunta por el hacer salir lo oculto y el ocultamiento en lo esenciante de la verdad, provocando con que todo salir de lo oculto surja en el solicitar, presentándose todo en estado de desocultamiento de las existencias. Acercándonos al peligro aumentará nuestro preguntar y surgirá la senda a la salvación, «Porque el preguntar es la piedad del pensar»²⁴⁰.

²⁴⁰ Heidegger, *La pregunta*, ob. Cit., pp. 9-37.

Capítulo 4

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: LA DEFINICIÓN DEL ORIGEN DE LA TÉCNICA.

*El liberalismo es la suprema generosidad:
Es el derecho que la mayoría otorga a la
minoría aunque ese enemigo sea débil.*

José Ortega y Gasset

Hace no muchos días paseaba por la calle Alfonso XII de Madrid, y casi llegando a la plaza de la independencia donde se encuentra la puerta de Alcalá y enfrente de los jardines del parque de El Retiro, en los muros del número cuatro, vi una lápida que reza así: «El pueblo de Madrid al gran filósofo español José Ortega y Gasset que nació en esta casa el 9 de mayo de 1883. En el XXV aniversario de su muerte la corporación municipal le dedica este homenaje. 18 de octubre de 1980». Algo escueta para mi gusto, y sobre todo para la dimensión intelectual de Ortega, pero transmite bien el carácter Español en ese trato algo distante y poco reconocedor que suele dar sus ilustres hijos. Aunque Tierno Galván (primer traductor del *Tractatus* de Wittgenstein, que estudio Bachillerato en el instituto Cervantes, donde yo mismo estude COU) como Alcalde de Madrid, dirá de él que «puso a Madrid a mayor altura intelectual que muchas capitales europeas»²⁴¹. Y en palabras de Carl Mitcham en su *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (1989), lo definirá como «el primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología. Lo hace en una serie de cursos universitarios dictados en 1933 en España y publicados en 1935 en el periódico *La Nación* de Buenos Aires, Argentina». Ortega se licencia en 1902 y Doctora en 1904 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, nuestra Complutense, donde en 1910 ganara la Cátedra de Metafísica. Estudia en Alemania de 1905 a 1907, Nuremberg, Berlín, pero sobre todo en Marburgo. De entre sus obras destacaríamos *Meditaciones del Quijote* (1914), *España Invertebrada* (1921), *La rebelión de las masas* (1930), *En torno a Galileo* (1933-34). Y otro Norteamericano Patrick H. Dust, dirá «Ortega no describe la técnica como lo hacen muchos otros, es decir, como una anomalía monstruosa dentro de la economía humana [...] sino más bien como una posibilidad permanente de todo ser humano en cualquier época»²⁴². Y es que el concepto Orteguiano de técnica enlaza con un hombre que reformando el mundo transforma su circunstancia, creándose una «sobrenaturaleza» propia.

²⁴¹ Publicado en *El País*, Madrid, domingo 19 octubre 1980.

²⁴² Dust, Patrick, *Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy*, ISEGORIA, 7, 1993, p. 124.

4.1 *En torno a galileo. Fin de la modernidad y Crisis.*

En torno a Galileo (1933), se publicara posteriormente con el título *Esquema de la crisis* (1942), «se trata de unas lecciones entresacadas de un curso donde el autor se propuso fijar...la situación vital de aquellas generaciones entre 1550 y 1560, que instauraron el pensamiento moderno»²⁴³. La realidad europea y española, su historia, sociedad y ciencia, es investigada por Ortega mediante su «método de la razón histórica», método que se especificara en este ensayo Orteguiano que pretende llegar a la raíz inspiradora del conocimiento, de la ciencia, identificada por Ortega en la «creencia». «Nuestro autor proclamó, casi en su juventud, que España era el problema y Europa la solución. Y Europa era, ante todo, ciencia (y, como precipitado y consecuencia suyos, técnica) y democracia liberal»²⁴⁴.

Posteriormente Ortega en 1949 pronunciara en Berlín su conferencia *De Europa meditatio quaedam*, que se publicara más tarde bajo el título de *Meditación de Europa*, en la que aboga por la creación de unos Estados Unidos de Europa, en palabras del profesor Villacañas «Europa era a los ojos de Ortega –como lo había sido para Fichte– una sociedad. Por eso era altamente probable un Estado común europeo»²⁴⁵. Y no será la última, ya que en el año 1953 en Munich, impartió su *¿Hay una conciencia de la cultura Europea?.* Por lo que es innegable la vocación europeísta de Ortega bajo los parámetros de ciencia y democracia liberal.

Las primeras lecciones plantean los problemas de la historia, lo que Ortega llamaba Historiología. Donde nos expone el concepto de generación para la comprensión del cambio del hombre y del mundo, además de un análisis del cristianismo como forma de vida. Ortega *En torno a Galileo* (1933), nos ofrece el análisis de la rebelión de las ciencias frente al precedente imperio de la teología.

²⁴³ Villacañas, José Luis, *Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset*, ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura, Vol. 187 – 750, julio-agosto (2011), p. 742.

²⁴⁴ Cerezo Galán, Pedro, *Ortega en perspectiva*, instituto de España, Madrid, 2007, p.137.

²⁴⁵ *ib.*, p. 742.

El comienzo de la «Edad Moderna» y todos los principios que la conforman, ideas, ciencia y técnica pueden encarnarse en Galileo Galilei, con quien la «Edad Moderna», hoy inmersa en estado de crisis histórica de la que salimos, nos sitúa a las puertas de una nueva edad, y por lo tanto debemos de hacernos cargo de forma rigurosa de cómo era ese sistema que abandonamos. En Galileo termina la crisis Europea de finales del siglo XIV al XVII, y con Galileo, Europa entra en la «Edad Moderna».

La ciencia es interpretación de los hechos, por lo que no nos muestra la realidad, la oculta, y esto nos plantea un problema acerca de la misma. La palabra griega para la verdad es *alétheia* (ἀλήθεια), que significa descubrimiento, des-ocultar. Los hechos cubren la realidad y esto nos provoca caos y confusión. Para descubrir la realidad debemos de quitar los hechos de nuestro alrededor y quedarnos solos con nuestra mente, entonces inventamos y fabricamos una realidad imaginaria, y encontramos íntimamente los hechos que produciría esa realidad imaginaria. Entonces salimos de nuestra soledad imaginaria de nuestra mente aislada, y comparamos el efecto de los hechos imaginarios, con los hechos reales que nos rodean. Si encajan, hemos des-cubierto la realidad que los hechos cubrían. Esto es la ciencia, consistente en 2 operaciones: la 1º imaginativa y creadora por parte del hombre, y la 2º que son los hechos que rodean al hombre. La realidad es construcción del hombre con el material que le es dado. Por lo que la ciencia moderna consistirá en una operación de imaginación y creación, y una posterior confrontación con hechos y datos. La ciencia será «construcción». Galileo comienza imaginando en su libro *Diario de las nuevas ciencias* los movimientos de los cuerpos, y posteriormente observa la relación de los hechos con la realidad imaginada. El historiador, nos dirá Ortega, debe de interpretar los datos y los hechos desde una idea primera de lo que es la vida humana y el comportamiento del hombre. Por lo que la historia será hermenéutica, interpretación, inclusión de todo hecho en la estructura orgánica de una vida. La historia será la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto vidas, «reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo»²⁴⁶.

²⁴⁶ Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*, ed. e introducción de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p 74.

La esencia del hombre le obliga a conocer, y por lo tanto a hacer ciencia, con el fin de resolver el problema de su propio ser y del mundo que le rodea, en el cual deberá de producir, de autofabricarse para poder ejecutar un programa de existencia y ejecutar además su propio ser, lo que se aspira a ser. Esta obligación esencial de conocer que posibilita la ciencia y por lo tanto la autofabricación humana, es constitutivo de la condición humana. Este intentar conocer, esta actividad intelectual le es absolutamente imprescindible para vivir, la tarea en la que el hombre esta inexorablemente inmerso, su circunstancia, que es el «vivir», y vivir es decidir qué hacer ante la circunstancia. Viviendo inmerso en una circunstancia en la que ha sido arrojado, el hombre está en la obligación constante de la anticipación de su porvenir, es decir obligado a decidir, el hombre ha de enfrentarse a que va hacer y que va a ser. Para esto el hombre ha de plantearse la problemática de su ser individual. Pensar el ser de las cosas, el ser de sí mismo, es parte del quehacer intelectual constitutivo de la naturaleza humana. Pensamos sobre la circunstancia para obtener una idea sobre el problema, y este será nuestro mundo, nuestra solución al problema construido por nuestras convicciones. Por lo tanto cada uno de nosotros al pensar en que se va a ser, al pensar en el autofabricarse y construir una trayectoria vital, se plantea su circunstancia, el mundo circundante y el ser del hombre en el mundo. Por lo que la obligación humana esencial de conocer, es efectivamente constitutiva del hombre.

Para Ortega, entonces la vida se compone de la inseparable relación de dos dimensiones. Como dimensión primaria vital es el estar del yo individual arrojado en la circunstancia, es decir, enfrentarse al problema de vivir y sobrevivir a la circunstancia. Y este sobrevivir ante la circunstancia, nos lleva a una segunda dimensión que se nos impone, entiéndase desentrañar la circunstancia, conocerla de verdad y por lo tanto resolverla para poder superarla. Mediante el pensamiento fabricamos un plan de nuestro problema existencial, de nuestra circunstancia, mediante nuestras convicciones damos una solución intelectual a nuestro problema circunstancial, fabricando mundo. Ese fabricando mundo, no se lleva a cabo de forma aislada, sino en un entorno compartido, es decir, en sociedad. Esa sociedad en la que vivimos y compartimos con otros hombres, tiene forjada su propia interpretación de la vida, una serie de convicciones vivas. Y estas forman parte de nuestra circunstancia, son constitutivas de una red de soluciones impuestas a nuestras problemática vital. Y nuestra circunstancia será distinta en función de la técnica consolidada dentro de la estructura social que nos envuelve. Luego, toda

circunstancia vital humana está sometida al influjo de convicciones preestablecidas socialmente acerca del mundo y la posición del hombre en el mismo. Y por lo tanto la influencia de la convicción social sobre el cómo se enfrenta a la circunstancia el hombre, es directa y crítica. Unido a esto, existe el influjo de un entorno técnico consolidado que igualmente influenciara la circunstancia y la resolución a la problemática vital por parte del ser humano. Por lo que instalados en una red de soluciones, de técnicas, ya preestablecidas a nuestros problemas vitales, y a nuestra circunstancia, está será diferente según la técnica ya alcanzada con la que nos encontremos, luego convicción o ideología y técnica serán factores clave en toda vida humana. «La vida es esencialmente y sólo drama»²⁴⁷, la vida Orteguiana es literalmente drama, la realidad de la vida será lo que es para quien desde dentro de ella la está viviendo.

El hombre es querer ser, realizar su yo, ejecutar su individualidad de forma vital y real. Cada individuo se fabrica a sí mismo, y en ese hacerse, además fabrica mundo y por lo tanto vida de uno mismo, a cada segundo el hombre decide en intensidad vital cual será siguiente movimiento futuro sin seguridad real de que este sea efectivamente el resultado final, el pensado y planeado por el mismo, en tensión vital sobre el efectivo final de su quehacer circunstancial. Y ese drama vital de inseguridad orteguiano, esa dramática libertad, quizás cercana al liberalismo trágico en M. Weber, pese a que nos puntualiza el profesor Villacañas que «no hay que olvidar que la noción de tragedia le es internamente hostil al universo liberal»²⁴⁸, en realidad no es completamente nuestro, ya que no nos lo hemos dado a nosotros, sino que nos hemos encontrado ya en el de forma involuntaria, sin conciencia de elección, pero con la certeza de no querer abandonarla, de querer vivir una dramática circunstancia adversa que se nos impone, y a la que debemos imponernos como esencia de nuestra construcción, de nuestra fabricación esencial y circunstancial. Vivimos por imposición vital, y decidimos pervivir en ella libremente, para imponernos a una circunstancia carente de libertad y llegar a ser, nos vemos obligados a construarnos de forma libre, desde una situación de imposición vital, para autofabricarnos y llegar a ser propiamente hombres. El hombre obligado a existir, libremente decide sobrevivir, fabricarse y llegar ser el, ser hombre.

²⁴⁷ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 78.

²⁴⁸ Villacañas, José Luis, *Max Weber entre liberalismo y republicanismo*, ISEGORIA, 33, 2005, p. 131.

Esta realización vital que pasa por una problemática continua de inseguridad, motivo por el que realizamos una interpretación de la circunstancia basada en nuestras convicciones, con el fin de construirnos una seguridad vital. En ella, el hombre fabrica mundo, universo, la interpretación que crea para asegurarse la vida, y el mundo es el instrumento que el hombre produce con su vida y su ser. «El hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital»²⁴⁹. El hombre que se es, es querer llegar a ser hombre, autofabricación en una intensidad vital de inseguridad, de querer ser hombre seguro, en una circunstancia segura en la que poder vivir, es decir en un contexto de convicciones fabricadas como mundo. Un contexto social de certezas vitales. Y es este hacer esencial de fabricación constante humana de mundo, de creación de una circunstancia segura que garantice la vida, la que hace del hombre un *Homo Faber*, el ente que fabrica, que produce mundos ensamblados a su ser.

Ortega formulara dos principios clave en la construcción de la historia. El primero acerca de la fabricación incesantemente de mundo por parte del hombre, y el segundo respecto del cambio del mundo, que conlleva un cambio en la estructura del drama vital. Cambiando el mundo, cambia la vida, aun cuando el sujeto hombre, cuerpo y alma pueda no cambiar. Y el hombre es su problema vital, su vida, no su sustrato físico ni su psique. Luego la historia Orteguiana será estudio de las estructuras de la vida humana desde siempre. Y la esencia de la vida es su limitación, limitación temporal irrecuperable, es decir se acota en un inicio y un fin que no puede ser reconstruido. Los hombres en un inicio nacen y en su fin mueren, produciéndose una sucesión de diferentes vidas humanas. Y este hecho mecánico y automático es el que genera la necesidad de los cambios estructurales en el mundo. El drama vital se ve modificado según una determinada unidad temporal. En el drama Orteguiano de la vida, con la circunstancia como componente crítico a salvar por la voluntad humana de vivir. La circunstancia se nos impone en función de las convicciones del mundo vigente, es decir, las convicciones compartidas por una sociedad en un determinado tiempo. El mundo vigente, con sus convicciones sociales y temporales, es un elemento variable clave en la vida humana. Si cambia, el drama Orteguiano vital se transforma, y este nos cambia a nosotros por medio de la modificación de nuestra circunstancia.

²⁴⁹ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 81.

El conjunto de los hombres coetáneos que conviven y coinciden en tiempo vital, es lo que se conoce como una generación. Generación implica tener la misma edad y algún contacto vital, es decir el concepto de generación tiene dos dimensiones, la temporal y la espacial. Unidas conforman una comunidad de destino esencial. Las diferentes generaciones coexisten relacionándose entre ellas como sistema dinámico, y esto es en lo que consiste la realidad de la vida histórica. Y las generaciones como método de investigación histórica se basan en proyectar esta estructura sobre todo tiempo histórico pasado. La generación será para Ortega el concepto clave de la historia. Y todo individuo se encuentra inmerso en una generación específica, y cada generación se encuentra situada entre dos generaciones determinadas. Y cada generación es una pieza insustituible, un fragmento irremplazable del tiempo histórico vital de la humanidad. Motivo por el que la esencia del hombre es histórica. «El pasado es presente, somos su resumen, que nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual – es la entraña, el entresijo de lo actual»²⁵⁰. Y la generación será el método de investigación histórica Orteguiano.

Como decíamos anteriormente, el hombre ante su circunstancia vital fabrica mundo, y en cada edad, ese fabricar, ese hacer, tiene sus propias características. Para Ortega la realidad histórica compuesta a cada instante por la trayectoria vital de los hombres de entre treinta y sesenta años. Y este período de tiempo histórico acotado por las citadas edades, es considerado una única generación. La realidad histórica es ejecutada por hombres en dos etapas diferentes de sus vidas de quince años cada una; de treinta a cuarenta y cinco como etapa de gestación, de cuarenta y cinco a sesenta como etapa de mando. Los primeros crean y los segundos gobiernan lo creado, ambos al mismo tiempo, en una lucha histórica vital sobre la realidad. Combinando e injiriendo los unos en los otros sus sentidos vitales de la realidad histórica.

²⁵⁰ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 82.

La historia, según el «método de la razón histórica» orteguiano, es el estudio de las estructuras que ha tenido la vida humana desde siempre, y la necesidad de los cambios en la estructura del mundo vendrá impuesta por la sucesión de las diferentes vidas, limitadas en el tiempo entre los hombres. El conjunto de los que son coetáneos son una generación, tienen la misma edad y algún contacto vital, «Comunidad de fecha y comunidad espacial son, los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial»²⁵¹. La «Edad Moderna» da una generación que por vez primera piensa con claridad y posesión de su sentido, es una «generación decisiva», y Descartes encarna ese espíritu moderno e innovador. Las generaciones de 1550 a 1650, cuyo eje temporal será la obra de Galileo, serán decisivas en la evolución del pensamiento europeo. El viraje que se produce en torno al 1600 fue resultado de una grave crisis histórica, nos dirá Ortega y «el asunto es de enorme interés porque vivimos una época de crisis intensísima»²⁵².

En Ortega hay tres épocas clave, la Edad Media en plenitud hasta 1350, la Edad Moderna en apogeo desde 1630, y acotado por estas dos fechas un período de indecisión. En referencia a la filosofía y a las ciencias, el momento cumbre de maduración histórica se produce entre 1600 y 1650. Las generaciones de 1550 a 1650 tienen como eje clave la figura y obra de Galileo. El cambio de dirección que se produce a partir del año 1600 es producto de una de las más graves crisis históricas que dura dos siglos, y cuyo efecto podría llegar hasta crisis actual de nuestros tiempos, es decir, la «modernidad», que iniciada a finales del siglo XIV estaría agotada. La confusión es inseparable de toda crisis, y en las generaciones europeas de 1450 a 1550, el hombre europeo vive en «pura pérdida», pero hacia 1560, en la generación de Galileo, la historia avanza ya sin esa pérdida, y hacia 1650, muerto Descartes, existe ya la conciencia de ser de un nuevo modo, lo «moderno». Este es el fenómeno de una crisis histórica. En la Edad media y hasta 1550, las ciencias particulares son una actividad de segunda clase, «no hacen mundo», sólo la teología y la filosofía son consideradas ciencias verdaderas. Las generaciones entre las de Copérnico y Galileo son de reivindicación de las ciencias como tales, y a partir de Galileo ya es posible hablar de una ciencia auténtica y positiva.

²⁵¹ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 86.

²⁵² *ib.*, p 105.

En la Edad Moderna se ha confundido la perspectiva de la vida y la de la ciencia «el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive de la ciencia»²⁵³. Por este motivo nos encontramos en una nueva crisis, la ciencia frente a la razón pura, reclamando la vida misma, la razón vital. «Vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia»²⁵⁴. Sin razón pura, hoy el hombre renuncia con desprecio a razonar, y es que toda crisis comienza con una etapa de cinismo, y esa liberación convierte al hombre en un prisionero de la imprescindible «razón vital».

Hoy estamos justo en ese punto, abandono radical del pensar, del razonar, por parte del hombre masa, y sustitución de este razonar, de esta necesaria «razón vital», por un tecnologización de la vida como modo de vida, orientada a un mercado de consumo, «La otra manifestación positiva de este nuevo hombre era la especialización científica, carente por completo de todo elemento cultural, algo que Ortega había analizado de forma pormenorizada en su *Misión de la Universidad*»²⁵⁵, hombre masa que analizaría de forma pormenorizada en *La rebelión de las masas* de 1929. Weber entendería también el cambio político, social e histórico en función de esa masa de hombres, sobre la que Villacañas non dirá, «En política dominaba el gobierno de la masa, en la sociedad se imponían las necesidades de la masa y en la cultura se tomaba dominante el gusto de la masa»²⁵⁶.

Y en el ensayo sobre la crisis basado en Max Weber, el profesor Villacañas sentencia:

La crisis que actualmente padece Europa y Estados Unidos no es una crisis de superproducción, sino posiblemente de un súper consumo producido por la generalización de crédito como forma última distributiva del estado de bienestar [...] introducir la democracia social y política como elemento imprescindible en el camino evolutivo de la humanidad europea²⁵⁷.

²⁵³ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 116.

²⁵⁴ *ib.*, p 116.

²⁵⁵ Villacañas, *Hacia la definición*, ob. Cit., p. 743.

²⁵⁶ Villacañas, *Max Weber*, ob. Cit., p. 133.

²⁵⁷ Villacañas, José Luis, *Crisis: ensayo de definición*, Vínculos de Historia, núm. 2, 2013, pp. 121- 140.

Para Ortega la «Crisis histórica» es una categoría de historia, un cambio de mundo, un estado vital en el que el hombre se queda sin convicciones, sin saber que pensar sobre el mundo, «Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe»²⁵⁸, catástrofe que lleva en épocas de crisis a las posiciones fingidas que falsifican generaciones enteras cuyo fin será la anulación, la convicción negativa, una vida vacía de sí misma, sin efectividad, sin sentir ni pensar, una vida inconsistente e inestable. El hombre se sentirá perdido, desesperado, «sentirá furia, frenesí, apetito de venganza por el vacío de su vida que le incita a gozar brutalmente»²⁵⁹.

La vida es radical soledad, y en ese hacer humano vital intransferible, en ese fabricar mundo solapado con una autofabricación personal, el hombre busca compañía y fabrica sociedad, movimiento cuya búsqueda, cuyo objetivo, es mitigar el dolor personal vital, mediante la cooperación social con otros individuos, una forma de repartir el dolor, y por lo tanto de mitigar la radical soledad de la circunstancia vital. Y este es el anhelo de convivencia, de sociedad, la huida del dolor mediante una distribución de nuestras vivencias compartidas con otros. Y la más radical de las huidas de la soledad, del dolor vital de la intransferible soledad circunstancial, es el amor, «Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro, solidarizarse con la existencia del otro, y se siente, en efecto, el ser del otro como inseparable, como uno con nuestro ser, y si nos quitan el otro parece que nos quitan la mitad de nuestro ser, precisamente la mitad que nos parece más importante»²⁶⁰.

La configuración de la vida es diferente a la de la ciencia, y en la «modernidad», ambas se han confundido, haciendo el hombre que la ciencia, la razón pura, sea el sustrato de sus convicciones, «se vive de la ciencia». Esta suplantación por parte de la razón pura de la razón vital, es la que nos sitúa en la crisis actual. Pero la vida, y la por tanto imposición vital de razonar ante la circunstancia con el fin de poder salvarla, hace que la razón vital se imponga a la razón pura, la razón esencial de la vida sojuzga la ciencia.

²⁵⁸ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 118.

²⁵⁹ *ib.*, p 120.

²⁶⁰ *ib.*, p 120.

Efectivamente estamos en un cambio de mundo, oímos hablar permanentemente de la necesidad de un nuevo modelo social, diferente en su desarrollo y objetivos, en el que la ciencia y tecnología sigan teniendo un papel determinante. Husserl, al respecto de este tema, nos diría que:

La exclusividad con que, en la segunda mitad del siglo XIX, la visión del mundo global del hombre moderno admitía ser determinada por las ciencias positivas y con que se dejó deslumbrar por la *prosperity* que de ahí resultaba, significó un alejarse de esos problemas que son decisivos para una humanidad auténtica. Las meras ciencias de los hechos crean hombres fácticos [...] En la miseria de nuestra vida —se oye decir— esta ciencia no tiene nada que decirnos. Ella excluye por principio los problemas más candentes para el hombre, que en nuestro tiempo atormentado se siente a merced del destino: los problemas del sentido o del no-sentido de la existencia humana en su conjunto [...] La mera ciencia de los hechos no tiene nada que decirnos a este respecto: ella abstrae precisamente de cualquier sujeto ²⁶¹.

Hoy vive el hombre en sociedad de la creencia en la ciencia, de la fe en la ciencia, pasando de la creencia en que Dios es la verdad, a que esta está en la ciencia, pasando del cristianismo al racionalismo humanista. Y teniendo el hombre que atenerse respecto a las cosas de su circunstancia, el ser de las cosas será la forma en que se liga a ellas, por lo que inmersos en nuestros vivir tenemos que ejercitar nuestro intelecto, luego la vida no es para la ciencia o la cultura, sino que estas son utensilios para la vida, «la idea nuestra niega que la inteligencia, la intelectualidad, sea un deber del hombre»²⁶², y los pensamientos y creencias que tenemos no nos pertenecen como tales, son parte de nuestra socialización y cultura.

Desde 1600 el hombre moderno galileano se ha sentido encajado en sí mismo únicamente cuando pensaba conforme a la razón, y nos dirá Ortega, en su ensayo *La rebelión de las masas*, que en Europa, hoy, hay grupos de hombres que no quieren tener razón. El hombre hace historia con lo único que posee, su pasado, y la conciencia de ir

²⁶¹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología y la fenomenología trascendental*, Milano, Il Saggiatore, 1965, Parte I. La crisis de las ciencias como expresión de la crisis radical de vida de la humanidad europea, pp. 35-36.

²⁶² Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 137.

hacia un futuro le es problemática, hoy esos grupos de hombre medio que brotan en Europa sumidos en la ignorancia histórica no entiende su época, proyectados a la barbarie, «la historia es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental»²⁶³, el hombre medio, el hombre masa, desesperado, quiere abolir la cultura, y «Será, pues, un típico extremista»²⁶⁴.

La concepción Orteguiana de la Crisis, es el cambio producido en la vida histórica, la crisis como cambio histórico, bien sea cuando se produce algún cambio nuestro mundo, o cuando se produce un cambio en el mundo, estas son las dos formas de cambio vital histórico. Es en *La rebelión de las masas*, donde Ortega «formulaba su teoría de la razón vital y su paso a la razón histórica»²⁶⁵. El cambio normal en el mundo es la sucesión de un sistema de convicciones generacional a otro sin apenas modificaciones, con una continuidad, este sistema permanece vigente en el paso de una generación a otra. Mientras que en el cambio en el mundo inmerso en una Crisis histórica, el sistema de convicciones de una generación dejar de ser válido para la siguiente, por lo que se queda sin referencias, no sabe que pensar sobre el mundo.

En la vida como radical soledad, el pensar el mundo es forjarse opinión sobre la realidad, y esta opinión genera una conducta vital. «Tener una opinión sobre una cosa no es sino saber a qué atenerme sobre ella, esto es, fijar mi posición con respecto a la cosa»²⁶⁶. Una conducta vital y una acción de estas características, basada en pensamiento propio, es verdadera y auténtica, por lo que el hombre se encuentra en sí mismo, esta ensimismado. Piensa, se pone de acuerdo consigo y actúa de forma verdadera. Pero la vivencia en sociedad implica una renuncia a la soledad vital, evadirme de mí para convertirme en los «otros». Los otros, la gente, el social yo irresponsable, del que se vive sustituyendo nuestro propio yo, por el yo de la gente, convirtiéndonos en gente y dejando de ser nuestro yo, alterando nuestra vida real. Y eso somos, soledad y sociedad, ensimismamiento y gente, entre ambos modos nos movemos vitalmente.

²⁶³ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 145.

²⁶⁴ *ib.*, p 168.

²⁶⁵ Villacañas, *Hacia la definición*, ob. Cit., p. 742.

²⁶⁶ *ib.*, p 137.

Por lo que como esquema de la Crisis Orteguiana, tenemos la cultura como interpretación de la vida, soluciones a problemas vitales reales, y esas soluciones, al «estar ahí» no necesitan ser creadas por generaciones futuras, sino que las heredan y desarrollan sin el esfuerzo y con la inevitable tendencia a una inercia vital. Inercia vital que sustrae al hombre del hacerse cuestión de las cosas, de enfrentarse de forma autentica a la problemática vital, vive de un yo social colectivo de otros, y por lo tanto irresponsable. Por lo que el hombre del Renacimiento, en cuya crisis de 1350 a 1650 renace, lo hace buscando nuevamente el contacto consigo mismo, el ensimismamiento.

Hoy, vivimos de la fe en la Ciencia, pasamos de la creencia humana de Dios como verdad, a creer en la verdad de la Ciencia, pasamos el Cristianismo al Racionalismo. Y «la otra manifestación positiva de este nuevo hombre era la especialización científica, carente por completo de todo elemento cultural, algo que Ortega había analizado de forma pormenorizada en su *Misión de la Universidad*»²⁶⁷, nos dirá Villacañas acerca de este hombre nuevo de nuestro tiempo, de este hombre masa Orteguiano.

Ortega cuestiona los grandes supuestos filosóficos, entiéndase la existencia del ser de las cosas como realidad oculta a nosotros y la necesidad de descubrir este ser por parte del hombre. Es más Ortega nos plantea el que las cosas no tienen por sí un ser, lo que genera una zozobra vital humana que lleva al hombre a fabricar esos ser, a inventarlo. El hombre ante la cosa y su circunstancia necesita saber, saber a qué atenerse, por lo que fabrica un ser a la cosa para saber a qué atenerse respecto de ella, y poder enfrentarse a la circunstancia. El hombre en su circunstancia esta siempre en una creencia auténtica respecto de las cosas que la componen. Pero con frecuencia no sabe cuál es la creencia auténtica entre la multitud de ideas pensadas. Al encontrarse perdido ante las cosas, el hombre forja creencias y aptitudes ante ellas, por lo que pone en funcionamiento su actividad intelectual articulando un plan ante la cosa, este es el ser de las cosas. Luego el fin último vital no es el ejercicio intelectual, sino porque estamos viviendo hemos de ejercer el intelecto como útil para la vida.

²⁶⁷ Villacañas, *Hacia la definición*, ob. Cit., p. 743.

Lo que convierte a nuestros pensamientos y creencias en mecanismo preciso de nuestro proceso destinal, y nos lleva hasta las actuales creencias científico-rationales, el hombre moderno que comienza con Galileo sobre el 1600, efectivamente solo se encuentra ensimismado pensado mediante la razón.

El hombre extraviado y aturdido ante la circunstancia, como respuesta a esta crea aptitudes como solución, soluciones que engloba la cultura. Y que al evolucionar fatalmente llevan a un estadio de normas conductuales complejas que exceden toda capacidad intelectual y moral humana. Normas que pierden su vigencia, y por lo que la cultura es administrada y embebida mecánicamente a las masas sin una distribución proporcional en los diferentes estratos sociales que la generan. Estratos que una vez saturados de cultura administrada son totalmente socializados perdiendo su legitimidad convertidos en imitación de la cultura superior administrada.

Toda crisis histórica comienza con la uniformidad social, y se basa en la desesperación y exasperación como génesis de fenómenos radicales. La desesperación da paso a la quietud de la desesperanza, asumiendo una realidad de nulidad humana cuya base es la salvación del cristianismo. El ser del hombre dependiente de una verdad externa a su naturaleza, la verdad de su vida sobrenatural y su relación con Dios como sustrato del cristianismo. Sobre la crisis de la cultura producida por la abundancia. Existe una necesidad de simplicidad, una nostalgia de lo anterior a lo complicado, de ahí la necesidad de la vuelta a lo sencillo, a la cultura simple, y de esta a la naturaleza. La necesidad de lo sencillo es creada por la desesperación, lo que sucede de 1400 a 1600, y que igualmente experimentamos para Ortega hoy. La reacción de simplificación ante lo complicado es motivada por pasiones como el odio y el resentimiento. En estas épocas de desesperación se producen grandes falsificaciones históricas, «épocas de chantaje histórico».

El origen de la crisis es la pérdida que el hombre sufre de sí mismo, pero la desesperación humana basada en una impotencia de no poder sostenernos por nosotros mismo y depender de algo distinto, nos hace ponernos en manos del poder superior, en manos de Dios. Y de esta forma el cristiano convierte la desesperación en salvación, no es esta vida la verdadera realidad, sino la vida sobrenatural, la vida en Dios. Por lo que el cristiano desatiende el mundo como problema en la relación del alma humana con

Dios. Para Ortega un hombre así despreciara la ciencia, ya que la vida del cristiano es teocéntrica y su mundo verdadero es el sobrenatural. Y cuando Galileo descubre un nuevo tipo de ciencia basada en la razón humana el hombre vuelve a vivir desde sí mismo, eso es la edad moderna, el humanismo. Sin embargo, «Para Ortega, la crisis de 1914 era sobre todo una crisis científica y filosófica, pues el cambio científico no había generado la reflexión crítica oportuna. Una vez más, la ciencia era el paradigma de la razón»²⁶⁸.

4.2 Meditación de la técnica. Antropología de Ortega, circunstancia salvada.

Ya desde la introducción a la *Meditación de la técnica* (1939), se percibe en Ortega una orientación antropológica en su concepción del hecho técnico, sin ella, la existencia del hombre sería simplemente imposible, por varias razones, una de las primeras que cita Ortega es el tiempo, la limitación del tiempo vital, la vida es finita, acotada por un inicio y un fin, en ese intervalo el hombre ha de desarrollar el que será su proyecto vital, limitado en recursos, limitado en tiempo, limitado en capacidades, limitado en deseos, todo en él y en ese intervalo temporal es limitado, de ahí la importancia radical de la técnica para el hombre, de ahí su necesario origen antropológico, la técnica es la que le da al hombre la oportunidad de convertir lo limitado, en casi ilimitado, la técnica permite al hombre pasar de poder ser, a ser hombre.

Ella capacita al hombre para que la limitación temporal sea menos limitación, dándole la posibilidad en su acotado límite temporal, de poder llegar a ser, de cumplir su programa vital. «No podemos entender hoy el papel que ha tenido la técnica en el desarrollo humano sin llegar a una comprensión más profunda de la naturaleza del hombre»²⁶⁹. Ante el programa vital del hombre, la vida Orteguiana es profecía constante de sí misma, anticipación de futuro. El hombre libre, ante su libertad, puede encontrar su ser auténtico sólo si se vive a sí mismo, el que vive y es llamado por su vocación. «Poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser»²⁷⁰.

²⁶⁸ Villacañas, *Hacia la definición*, ob. Cit., p. 743.

²⁶⁹ Mumford, Lewis, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 94.

²⁷⁰ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. Cit., p 186.

Pero este programa vital vocacional tiene que hacerse efectivo en todos los órdenes de la vida, incluidos pensamientos y opiniones. La vida Orteguiana es angustia, radical soledad y drama. El hombre es querer ser, realizar su yo, y su realización pasa por una problemática continua de inseguridad, por lo que interpreta su circunstancia con el fin de construir una seguridad vital. La vida es profecía de sí misma, anticipación de futuro, y el hombre fabrica mundo, universo, y el mundo es el instrumento que el hombre produce con su vida y su ser. Y La técnica está inserta en las condiciones ineludibles de la vida humana.

El destino del hombre no está en la «naturaleza real», sino en la creación de su propia naturaleza, una sobrenaturaleza, la técnica. Hoy podemos ver como todo el contexto social y económico del hombre, se genera, se transforma y evoluciona según la dirección establecida por la sobrenaturaleza técnica humana, ella es la verdadera guía, todo se proyecta según su impulso, el futuro, el poder ser del hombre se construye en función de la evolución de la sobrenaturaleza técnica humana, ella elimina las limitaciones sociales y económicas. Lo que implica igualmente nuevas tipologías de conflictividades sociales basadas en una estructura de superabundancia que la sobrenaturaleza técnica humana ha generado, la superabundancia elimina límites, elimina finitudes, y genera nuevos tipos de conflictos sociales. Y genera una sociedad inmersa en un sustrato de superabundancia, de ilimitación, y la consecuencia es una irrealidad vital, la intrínsecamente necesaria sobrenaturaleza humana, la técnica como solución destinal, pasa a ser, un problema vital. En palabras de González Quirós del CSIC:

En último término, la idea orteguiana sobre la técnica se resuelve en el trinomio conocimiento-posibilidad-creación: la técnica no es, sobre todo, cosa de hacer, sino de entender. Con ella es evidente que la naturaleza se transforma, pero lo hace en esa forma peculiar que consiste en seguir siendo lo que es sólo que ahora mejor conocida: nuestra creación técnica es un conocimiento que amplía las posibilidades de la naturaleza y esa ampliación, cuando se hace efectiva, es precisamente lo que hace que la naturaleza se torne *humana* ²⁷¹.

²⁷¹ González quirós, José luis, *La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales*, Revista de Estudios Orteguianos, 12-13, 2006, pp. 95-111.

La vida es un proyecto en el que hay que encontrar los medios para poder ejecutar un programa de existencia, lo que se aspira a ser. Y este aspirar se enmarca en una determinada circunstancia, en un aquí y ahora, en un sistema de facilidades y dificultades en nuestro programa vital. Partiendo de la «naturaleza real», de la circunstancia, el anhelo humano de vivir es puro acto de voluntad, voluntad orientada a la producción y generación de una sobrenaturaleza.

Ya que el hombre, a diferencia del resto de seres vivos es ajeno a su circunstancia, necesita de esa voluntad ante las condiciones negativas y forzadas que la naturaleza o circunstancia le impone. Ese ser ajeno a la circunstancia, ese no ser ella, permite al hombre ensimismarse, escapar de la circunstancia dentro de uno mismo, este recogimiento permite al hombre inventar, llevando a cabo una serie de actos que cambian y transforman la naturaleza real, estos actos técnicos corrigen una circunstancia negativa impuesta de forma natural, y mediante la suma de los mismos, mediante la técnica, el hombre crea su sobrenaturaleza, su solución destinal en un mundo que le es ajeno, en el que se siente como un ser inadaptado, mundo que por lo tanto a de reformar. El hombre metamorfosea el mundo natural, lo corrige mediante la técnica y lo adapta a su propio yo generando una nueva circunstancia que elimina o mitiga las condiciones negativas naturales, «la técnica no sería ya una respuesta a la necesidad, por sofisticada que fuera, sino casi lo contrario: una posibilidad de nueva vida»²⁷² según González Quirós.

El hombre no se somete al mundo, mediante un acto de fuerza en contra de una circunstancia impuesta, y utilizando como herramienta la técnica, el hombre crea mundo, y este acto de reacción constante ante sus circunstancias negativas, hacen de la técnica lo propio de hombre, lo específico y exclusivo del ser vivo hombre, esencia de su constitución humana. El hombre tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse, el hombre en su esencia es técnico, la vida es producción, fabricación, y después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. «El mundo, la circunstancia, se presenta desde luego como primera materia y como posible máquina»²⁷³. Los actos técnicos del hombre, el conjunto de ellos es la técnica, imposición del hombre para cambiar a la naturaleza, cambiar su

²⁷² González quirós, *La meditación de Ortega*, ob. Cit., pp. 95-111.

²⁷³ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p 52.

circunstancia vital mediante la técnica, eliminando de ella las necesidades, y el esfuerzo de satisfacerlas, «La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto»²⁷⁴. Creando una sobrenaturaleza entre el hombre y la naturaleza, por lo que «la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. La técnica es la reforma de la naturaleza»²⁷⁵.

El anhelo humano de vivir, su voluntad que le lleva a la producción y corrección del mundo natural, tiene como uno de sus fines primordiales el pervivir, el no morir, pero no menos importante es para el hombre lo superfluo, todo aquello que entra dentro de un estado de ociosidad. Tan necesario es para el hombre su necesidad de pervivir, como de satisfacer sus placeres, de sentirse bien, de encontrarse en el bienestar, el estar, el pervivir, como condición del bienestar. Las necesidades elementales son reducidas por el hombre, pero lo superfluo le es necesario, «vida significa para él no simple estar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supuesto del bienestar»²⁷⁶. Lo superfluo como imprescindible, es condición de vida del ser humano, y este criterio es crucial para comprender la técnica, ya que la técnica, es producción de lo superfluo, medio de satisfacción de las necesidades humanas, necesidades superfluas, precisamente por ser humanas, necesidades orientadas al vivir bien, al bienestar humano. El empeño del hombre Orteguiano es el «estar bien», lo demás es necesario si posibilita su bienestar, por lo que solo le es necesario lo «objetivamente superfluo», y el medio para satisfacer estas necesidades es la técnica productora de lo superfluo. El hombre es creador de lo superfluo, de su bienestar, por este motivo la técnica es intrínsecamente antropológica, el ser humano mediante esta, adapta su medio natural a la voluntad de su circunstancia. Y esa voluntad de adaptar el medio para su bienestar es variable, es decir cambia según sus necesidades, por lo que la técnica a utilizar también será variable. El estar bien, «el buen vivir o bienestar» es infinitamente variable, y como la técnica viene dada por estas necesidades humanas infinitamente variables, debe de ser estudiada en relación con esas necesidades cambiantes. La técnica elimina el esfuerzo de la circunstancia obligándola a adoptar nuevas formas que favorecen al hombre, «No hay hombre sin técnica»²⁷⁷, y la

²⁷⁴ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, ob. Cit., p 31.

²⁷⁵ *ib.*, p 28.

²⁷⁶ *ib.*, p 33.

²⁷⁷ *ib.*, p 31.

vida humana, el bienestar, trasciende a la realidad natural. El hombre asegura la natural. El hombre asegura la satisfacción de sus necesidades elementales mediante el mínimo esfuerzo, produciendo objetos que no hay en la naturaleza, en el mundo.

Mediante los actos técnicos, inventa y ejecuta el hombre sus planes para asegurar sus necesidades, ya que el hombre como ente para poder existir en el ente, mundo o la naturaleza, se encuentra con una intrincada red de facilidades y dificultades, que da su especial carácter ontológico a la realidad humana, al ser del hombre. «El hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida, porque el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente»²⁷⁸.

Y esta variabilidad tanto de sus necesidades como de sus técnicas, es clave a la hora de entender que los objetivos e ideales del bienestar humano a lo largo de su historia han cambiado en innumerables ocasiones, abandonando progresos técnicos cuya orientación ya no estaba en la misma línea que sus objetivos de bienestar. Luego no hay hombre sin técnica, y esta varía en función de los objetivos de bienestar del hombre, igualmente variables. Para González Quirós:

La originalidad de la concepción orteguiana de la técnica tiene una doble raíz en el pensamiento de Ortega: por una parte, su agudo sentimiento histórico y su insaciable curiosidad que le hacen reparar en la decisiva importancia que la técnica está teniendo en la configuración de un mundo radicalmente nuevo respecto a cualquier antigüedad [...] pero las ideas orteguianas sobre la técnica tienen un segundo fundamento muy profundo en su concepción del hombre como “fabricante de nato de universos”²⁷⁹.

Y mediante esta condición técnica humana, la propia técnica ha ido progresando a lo largo de la historia a través de retrocesos y avances. Los actos técnicos humanos nos dirigen a la invención y la consecución de un plan de acción que nos garantice la satisfacción de nuestras necesidades con el mínimo esfuerzo, mediante la invención y producción de artefactos no existentes en la naturaleza. Mediante esta reforma de la circunstancia, de la naturaleza, el hombre obtiene seguridad ante la incertidumbre que la

²⁷⁸ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, ob. Cit., p 47.

²⁷⁹ González quirós, *La meditación de Ortega*, ob. Cit., pp. 95-111.

misma le genera. La técnica como el esfuerzo de ahorrar esfuerzo cambiando la incertidumbre de la circunstancia natural por la seguridad de la de nuestra reforma de la misma. El hombre genera una nueva naturaleza, se genera una nueva vida segura y sin esfuerzo mediante la técnica, G. Quirós ve un hombre Orteguiano que «crea la técnica como condición y fundamento de su libertad, y ella le permite perseguir sus deseos; se libera mediante ella de la nuda necesidad y crea otros vínculos con las cosas y con los demás, hace historia»²⁸⁰. Pero una vida sin esfuerzo, sin enfrentarse a la circunstancia no es vida, por lo que el hombre en su seguridad se genera una vida que trasciende lo natural y que llama bienestar.

Otra cuestión, sería entender la técnica como echo absoluto en el universo. En esta cuestión nos encontramos con el ente hombre obligado a existir y sobrevivir en el ente naturaleza. Y entre ambos, articulando coexistir, se encuentra la circunstancia, este estar el ente hombre dentro del ente mundo, configura una circunstancia carente de toda facilidad, por lo que ese coexistir no es coincidente entre el hombre y el mundo, ya que la circunstancia que articula el coexistir es adversa, y las facilidades que ofrece al ente hombre son mínimas, más que facilidades, la naturaleza y la circunstancia que articula su coexistir con el hombre, le ofrece facilidades potenciales de seguridad y bienestar, solo alcanzables mediante el desarrollo de la técnica, lo que precisamente hace posible la vida humana en el universo. El fenómeno radical de la existencia humana en sus circunstancias de adversidad y facilidad potencial da su carácter ontológico a la vida humana, al ser del ente hombre. Esta lucha humana ante la adversidad de la circunstancia impuesta por la naturaleza, este forzar del hombre a la naturaleza en pos de su posibilidad de alojarse en ella, esta disparidad entre el ser del hombre y el ser de la naturaleza, es una constante generación humana de la posibilidad de la existencia, de convertir la posibilidad natural en una realidad efectiva humana. Realidad efectiva como proyecto vital, lo concebido por el hombre como su verdadero ser, como su personalidad, timón de su proyecto vital, es la parte del ser del hombre extranatural, la parte que lucha por alojarse en la naturaleza. «El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser»²⁸¹. El ente hombre es un ser en el universo cuya exis-

²⁸⁰ González quirós, *La meditación de Ortega*, ob. Cit., pp. 95-111.

²⁸¹ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, ob. Cit., p 41.

tencia consiste en lo que no es, un ser cuya esencia es un aún no ser. El hombre es una pretensión de ser enfrentado a la circunstancia, un proyecto vital en lucha ante la adversidad o facilidad que le impone la circunstancia, la naturaleza, el mundo. Precisamente que el ser del hombre consista en un aún no ser, abre infinitas posibilidades de un si ser efectivo, por lo que todos los hombres son tanto como posibilidad, como proyecto vital efectivo, profundamente desiguales.

Ante la lucha humana por alojarse en la naturaleza, ante su pretensión de llevar a cabo un proyecto vital. Todo hombre tiene que hacerse así mismo, tiene que autofabricarse de forma individual y diferente al resto de hombres. El hombre en su esencia es técnico, ya que ha de generarse en lo que aún no es, mediante lo que sí es en la naturaleza, el hombre es técnico, la vida del hombre es producción de lo que no hay. El mundo, la circunstancia es la primera materia y posible máquina con la que el hombre se encuentra, y sacando y descubriendo esa máquina del mundo, el hombre produce su propio mundo. Luego el nacer técnico será un descubrimiento, por lo que la madurez de la técnica que se inicia hacia 1600, viene motivada por los creadores de la interpretación mecánica del universo, Galileo y Descartes, que llegan a entender el mundo como una máquina. El mundo como puro mecanismo.

Los creadores de la interpretación mecánica del universo, Galileo y Descartes, llegan a entender el mundo como una máquina. «El puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos, el hombre y el mundo, se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo»²⁸². Galileo joven no está en la Universidad, sino en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes, allí se forma su mente. No descomponía el fenómeno natural, sino que a su conjunto le buscaba una causa también conjunta. Galileo cuando ve moverse un cuerpo se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales, se compone aquel movimiento concreto. Esto es el nuevo modo de operar con el intelecto: «análisis de la naturaleza». Tal es la unión inicial entre el tecnicismo y la ciencia, unión de idéntico método intelectual. Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. «Método», camino preestablecido, firme, consciente de sus fundamentos.

²⁸² Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, ob. Cit., p 54.

El hombre empieza donde empieza la técnica, por lo que su sentido de la misma reside precisamente en el empleo que hace el hombre del tiempo, seguridad y energía liberada por la técnica. Esta le proporciona lo necesario para llevar a cabo su proyecto vital, para poder ser el mismo, para autofabricarse y alojarse en el mundo. El hombre, que al verse obligado a insertarse en la naturaleza mediante la técnica, convierte su vida en pura ingeniería vital, su proyecto de vida pasa necesariamente por una reforma de naturaleza que le lleve al bienestar. En este nuevo tiempo técnico casi ilimitado para el hombre, en esa nueva experiencia histórica humana, la historia se basará en la ligazón de experiencias humanas enmarcadas en modelos políticos determinados, en nuevos modelos sociales. «Se podría hablar de un dualismo orteguiano entre técnica e historia, entre inteligencia y poder: la técnica nos sitúa en el espacio, la historia nos coloca en el tiempo, esa realidad que fluye y que lo arrastra todo»²⁸³.

El programa vital humano es pre-técnico, hay una invención pre-técnica, el deseo original. En 1921, en su *España invertebrada*, nos decía Ortega, «Europa padece una extenuación en su facultad de desear»²⁸⁴. Y es que para Ortega la enfermedad de nuestro tiempo es una crisis de los deseos y la potencialidad de la técnica parece no servir de nada, lo que llevara consigo «una detención o retroceso de la técnica que no sabrá bien a quién, a qué servir»²⁸⁵. Técnica como capacidad ilimitada, hace que al hombre viva de la fe en la técnica, ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma incapaz de determinar el contenido de la vida. Así el siglo XX y XXI lo más interesantes técnicamente en la historia humana, son los más vacíos. Para González Quirós, Ortega «nos hace ver cómo la tecnología consiste en la puesta a punto de posibilidades que hay que inventar»²⁸⁶. La técnica implica que hay un ente, el hombre, mero proyecto, pretensión o programa de ser. La materia dónde y con la cual el hombre puede realizar su proyecto es el mundo, donde se da su existencia y dificultades vitales. Así «la vida aparece constituida como un problema casi ingenieril»²⁸⁷.

²⁸³ González quirós, *La meditación de Ortega*, ob. Cit., pp. 95-111.

²⁸⁴ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, ob. Cit., p 55.

²⁸⁵ *ib.*, p 55.

²⁸⁶ González quirós, *La meditación de Ortega*, ob. Cit., pp. 95-111.

²⁸⁷ *ib.*, p 57.

El papel del técnico en el mundo y la sociedad es venerable, pero por definición secundario, «la práctica no tienen ninguna fuerza convalidadora; sólo la investigación pura y aplicada puede estimar el valor veritativo de las teorías y la eficiencia de las reglas tecnológicas. A diferencia del científico, el técnico y el práctico no contrastan teorías, sino que las usan con finalidades no cognitivas»²⁸⁸. No pueden dirigir, de aquí la gran improbabilidad de que se constituya socialmente una «tecnocracia». Para conocer lo que es nuestra técnica, conviene estudiar los grandes estadios en la evolución de la técnica, que para Ortega serán tres: 1º La técnica del azar, que sería la técnica primitiva del hombre pre y protohistórico y del actual salvaje.

«El hombre primitivo ignora su propia técnica como tal técnica; no se da cuenta de que entre sus capacidades hay una especialísima que le permite reformar la naturaleza en el sentido de sus deseos»²⁸⁹. 2º La técnica del artesano, que es la técnica de Grecia, de la Roma pre-imperial y de la Edad Media. Las artes, son la «techne» griega, la operación de obrar, la técnica consiste primero, en la invención de un método o procedimiento, el «mechané» griego, y segundo la ejecución de ese procedimiento, el artesano es técnico y obrero. «Pues bien: el artesano es, a la par e indivisamente, el técnico y el obrero. Y lo que más se ve de él es su maniobra y lo que menos su “técnica” propiamente tal»²⁹⁰. 3º La técnica del técnico, se produce la separación entre obrero y técnico.

Para Ortega, una técnica como fin y principio ilimitado, hará vacía la vida del hombre. Ya que «de puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca...es incapaz de determinar el contenido de la vida»²⁹¹. El estadio de evolución técnica en que hoy nos hallamos se caracteriza: 1º Por el fabuloso crecimiento de actos y resultados técnicos que integran la vida actual, lo que puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones morales en que ésta se produce, no viendo en ella sino dones naturales que se tienen, y que no reclaman esforzado sostenimiento. La expansión prodigiosa de la técnica la hizo destacarse sobre el sobrio repertorio de nuestras actividades naturales y nos permitió adquirir plena conciencia de ella, pero al seguir en

²⁸⁸ Bunge, Mario, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones encuentro, Carl Mitcham y Robert Mackey, 2004, p 73.

²⁸⁹ Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, ob. Cit., p 57.

²⁹⁰ *ib.*, p 84.

²⁹¹ *ib.*, p 84.

fantástica progresión, su crecimiento amenaza con obnubilar esa conciencia. 2º El otro rasgo que lleva al hombre a descubrir el carácter genuino de su propia técnica fue el tránsito del mero instrumento a la máquina que actúa por sí mismo. Ya no es el utensilio que auxilia al hombre, el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina. 3º Consecuencia es que el técnico y el obrero, unidos en el artesano, se separan, y aislado, se convirtiese el técnico en la expresión pura, viviente, de la técnica como tal, en suma, el ingeniero.

Para Ortega las técnicas son sólo concreciones a posteriori de la función general técnica del hombre. Esto obliga a hablar del tecnicismo de la técnica, para algunos eso y sólo eso es la técnica. Y, sin duda, no hay técnica sin tecnicismo, pero no es sólo eso. El tecnicismo es sólo el método intelectual que opera en la creación técnica, sin él no hay técnica, pero con él solo, tampoco.

4.3 Coloquio de Darmstadt. Anticipándose a Heidegger.

En el año 1951, Ortega participa junto a Heidegger en un coloquio sobre Arquitectura en la ciudad Alemana de Darmstadt. La arquitectura entendida por Ortega como técnica del «alma colectiva» de una sociedad. Ambos, Ortega y Heidegger imparten sus respectivas conferencias el mismo día, *Edificar, morar y pensar* Heidegger y *El mito del hombre tras la técnica* Ortega. «Tres años antes de su muerte Ortega llegó a referirse a la realidad en los términos de “campos pragmáticos”. Todavía rebatiendo la tesis heideggeriana de que en el caso del hombre “construir” (*bauen*) es lo mismo que “habitar” (*wohnen*) en el “mundo”»²⁹². Y es en las conferencias de El hombre y el espacio, en Darmstadt, en Agosto de 1951. Donde después de la conferencia de Heidegger, Edificar, habitar, pensar, un orador dijo que no había resuelto las cuestiones esenciales, que las había «despensado». «En este momento pidió la palabra Ortega y Gasset, cogió el micrófono del orador que tenía a su lado y dijo al público lo siguiente: “El buen Dios necesita de los “despensadores” para que los demás animales no se duerman”. La ingeniosa salida hizo cambiar de golpe la situación. Pero no era sólo una salida ingeniosa, era sobre todo caballeresca. Este espíritu caballeresco de Ortega, ma-

²⁹² Armenteros Cuartango, Eduardo, *La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo*, Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología, Nº 9, 2006, p 16.

nifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí»²⁹³. Es así como recordaba Heidegger a Ortega en sus *Encuentros con Ortega y Gasset* (1955).

El hombre vive, quiera o no e independientemente del grado de consciencia, bajo unas determinadas condiciones de realidad, su forma de encarar esta realidad, de enfrentarse al hecho de estar vivo, y de querer pervivir viviendo, es mediante un «sistema de ideas». Ese sistema de ideas, resultado de una realidad dada, sistema sobre el que la mayoría de los hombres no han realizado ningún tipo de esfuerzo intelectual, es una filosofía, desde la que todo hombre proyecta su afirmación personal de vida, su proyecto vital. Todo hombre vive su presente y proyecta su futuro consciente o inconscientemente en base a una filosofía. El hombre y la vida como pilares de una «teoría del hombre», han de ser estudiados desde un acaecer interno, sobrevienen intrínseca y esencialmente desde lo profundo del hombre. Luego la «imagen interna» del hombre, su calado, reside en el propio hombre, es su «imagen verdadera», mientras que la «imagen externa», no deja de ser un constructo secundario que nos forjamos del otro.

Desde fuera observamos en el hombre «los movimientos técnicos», es decir, las operaciones o procesos de producción y fabricación de objetos. El hombre vive, y en ese vivir histórico «los movimientos técnicos» del hombre han ido en una progresión al alza constante, lo que nos lleva a la certeza de que el hombre es un ser técnico, la técnica del hombre es una condición esencial de este, es una cualidad intrínseca, por lo que como tesis establecemos, que «el hombre es técnico», afirma Ortega. En palabras de E. Armenteros Cuatango «Como veremos, Ortega hace un planteamiento de la técnica marcadamente antropológico»²⁹⁴.

El hombre es por tanto en esencia «homo faber», este hombre que fabrica, este hombre técnico, lo hace manipulando y trasformando su medio físico, transfigura, evoluciona la «physis», y todo lo que en ella está comprendido, «el hombre, en tanto

²⁹³ Heidegger, Martin, *Encuentros con Ortega y Gasset, Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983 (Edición de Jorge Acevedo). pp. 1-2.

²⁹⁴ Armenteros Cuatango, *La índole técnica de la antropología de ortega*, ob. Cit., p. 4.

que viviente radicalmente “desorientado”, es *homo faber* antes que *homo sapiens*»²⁹⁵ para Armenteros. El «homo faber» técnico manipulando el mundo, lo evoluciona a uno nuevo y distinto, por lo tanto crea desde su intrínseca naturaleza técnica un nuevo mundo necesario para su vida, ya que su naturaleza, no se adecua a la «physis» originaria que le rodea, su naturaleza no se adapta al mundo, por lo que está inmerso en una «physis» a la cual no pertenece, y en la cual ha de vivir, razón por la que en función de su esencia técnica, fabrica mundos propios en los que alojarse, fabrica su propia «physis» a la que pertenecer de forma natural. El hombre mediante la técnica crea sus nuevos mundos en los que poder vivir. Para Ortega el hombre participa de una doble ubicación, el formar parte de la «physis», del mundo, y al mismo tiempo encontrarse desde una situación externa frente a ella, el hombre es extraño a la naturaleza, su ubicación en ella se produce mediante un «extrañamiento», es una anomalía enferma dentro de la «physis». ¿Cómo una anomalía enferma puede vivir y pervivir dentro de la «physis»? ¿Cómo es posible que siendo una anomalía enferma no muera y se extinga?. Para la Ontología, nos dice Ortega lo real tiene que ser posible, y el hombre como anomalía enferma dentro de la physis, debería de extinguirse, sin embargo el hombre es imposible y real aun siendo su esencia totalmente antinatural.

A través de la capacidad de «ensimismamiento» del hombre, es decir, de entrar en sí mismo, se produce su necesidad de elección entre sus instintos animales y sus fantasías internas, por lo que tendrá que comenzar a ejercitar su capacidad de elección, de «elegir», el «eligere» latino, de donde deriva el término «intellegentia», inteligente. Por lo que la inteligencia del hombre responde a la capacidad de elegir, es por lo que implica libertad. El hombre «es inteligente porque necesita del sentido para poner un norte al naufragio que *prima facie* es su vida. Es el hombre quien “pone” ahí el sentido que ahí no está»²⁹⁶. La libertad del hombre entronca directamente con su obligación de elegir, terrible libertad y terrible responsabilidad en la elección.

²⁹⁵ Cuartango, *La índole técnica de la antropología de Ortega*, ob. Cit., p 5.

²⁹⁶ *ib.*, p 19.

El hombre, ante su «desgracia» de ser anómalo en una «physis» a la que su naturaleza no se adapta, es «desgraciado» en su condición de hombre inadaptado, no pertenece al mundo y necesita crearse nuevos mundos. Mediante la técnica, el hombre crea sus nuevos mundos, porque en la «physis» original, en el mundo natural, el hombre es un ser extraño, «el hombre, quiera o no, esté mejor o peor dotado para ello, tiene que ser técnico»²⁹⁷.

²⁹⁷ Cuartango, *La índole técnica de la antropología de ortega*, ob. Cit., p 14.

PARTE II.
SIGLO XX y XXI. POLÍTICA Y TECNOLOGÍA, NEXO SOCIAL.

Capítulo 1.

ROBERT KING MERTON: LA INTERPRETACIÓN SOCIAL DE LA TÉCNICA.

*Max Weber was right in subscribing to the view that one need not be Caesar in order to understand Caesar. But there is a temptation for us theoretical sociologists to act sometimes as though it is not necessary even to study Caesar in order to understand him*²⁹⁸.

Robert King Merton

«Mi vida de aprendizaje y estudio fue moldeada por una larga serie de encuentros casuales y de elecciones consecuentes y no por un plan cuidadosamente diseñado»²⁹⁹. Nacido en Filadelfia (1910-2003), doctor en filosofía por la Universidad de Harvard (1936), Robert King Merton en su *Una vida de aprendizaje* (1994), nos retrotrae a su infancia y a sus inicios como sociólogo en Harvard de mano del pionero de la historia de la ciencia George Sarton. De padres inmigrantes de Europa Oriental, es en la cercana a su casa Biblioteca Carnegie donde se introduce en el *Tristram Shandy* (1759) de Laurence Sterne, refenciado con su posdata shandeana en el texto *A hombros de gigantes* (1965). Destacan entre sus obras: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII* (1938), *Teoría y estructuras sociales* (1949), *Teoría social y análisis funcional* (1969) y *Ambivalencia sociológica y otros ensayos* (1979).

La infancia de Merton transcurre en un barrio bajo del sur de Filadelfia, y experimenta de forma real la carencia de recursos económicos, pero al mismo tiempo, se ve sumergido en una estructura de oportunidades urbana. «Al elucidar el concepto sociológico de estructura de oportunidades, la oportunidad es probabilística, no determinística; abre posibilidades pero no asegura que se lleven a cabo»³⁰⁰. Para Merton se abrirán oportunidades en la universidad de Temple, para niños pobres de Filadelfia, con una beca, y como asistente de investigación de George E. Simpson, lo que le llevo a introducirse en el campo de la sociología. Es mediante Simpson que Merton asiste a la reunión anual de la American Sociological Association, donde conoce a Pitirim Sorokin, fundador y director del Departamento de Sociología de Harvard. Animado por este, Merton se inscribió en los estudios de pregrado en Harvard, «un medio serendípico

²⁹⁸ «Max Weber tenía razón al suscribir la opinión de que no es necesario ser César para entender a César. Pero hay tentación para nosotros sociólogos teóricos de actuar a veces como si no fuera necesario estudiar a César para entenderlo».

²⁹⁹ King Merton, Robert, *Una vida de aprendizaje*, traducción de Libardo González, 1994, p 1.

³⁰⁰ *ib.*, p 6.

lleno de fascinantes sorpresas», entre ellas comenzar como asistente de investigación y docencia de Sorokin, para el que escribió ensayos sobre la sociología francesa en Émile Durkheim. Pero será E. F. Gay, historiador económico de Harvard, y no Sorokin, el que impulsará el interés sociológico por la ciencia y la tecnología en Merton. La redacción de un ensayo analítico sobre A. P. Usher y su *Historia de la invención mecánica*, que gusto a Gay, hizo que le remitiese al único curso existente en Harvard de historia de la ciencia, impartido por L. J. Henderson, y George Sarton. Sarton, acabaría aceptando varios artículos de Merton en años posteriores, y le proveyó en palabras de Merton de «un agente de transformación individual», ofreciéndole publicar su disertación en OSIRIS, monografías escritas por académicos sobre historia y filosofía de la ciencia.

Posteriormente, Merton recaló en la Oficina de Investigación Social Aplicada de la Universidad Columbia en una nueva fase de «impredecible aprendizaje», como teórico social de los paradigmas sociológicos del análisis funcional, de la conducta divergente, y de la ciencia como institución social con un *ethos* distintivo desarrollado históricamente con una estructura normativa. Colabora con el matemático y sociólogo Paul F. Lazarsfeld, inventor de técnicas de indagación social, como el método del panel y el análisis de estructura latente. Y fundador de la investigación empírica sistemática sobre los medios de comunicación de masas, el comportamiento electoral, el liderazgo en la opinión y la acción individual. Durante esta colaboración de casi treinta años, los ensayos sociológicos de Merton se organizan de forma paradigmática en un sentido previo a Kuhn. Es decir, un paradigma analítico identifica problemas, conceptos e hipótesis a incorporar a la idea sociológica para generar preguntas investigables y ofrecer líneas de continuidad en la indagación teórica y empírica. Como resultado el «paradigma de anomia y estructura de oportunidades» y el «paradigma de la profecía que se cumple a sí misma» de Merton, han sido utilizados por diferentes generaciones de intelectuales, en el estudio sociológico y criminológico de la conducta divergente.

Merton preferirá las teorías sociológicas de alcance medio, «algo que deriva en principio de una teoría más general y que tiene valor para proporcionar un mejor entendimiento de la conducta, la estructura y el cambio sociales»³⁰¹.

³⁰¹ Ob. Cit., p 16.

1.1 Teoría y estructura social. El alcance intermedio.

Robert K. Merton nos propone en este texto el análisis funcional como base de estudio social, oponiéndose al funcionalismo absoluto de Bronislaw Malinowski. Demostrando que todo elemento cultural o social no desempeña una función, no siendo por tanto indispensable. Merton introduce el concepto de «disfunción», contraria a «función», como aquella que obstaculiza la adaptación de un sistema social determinado, realizando un análisis sobre la anomia en la sociedad, «el concepto de disfunción social no es un sustituto terminológico de la "inmoralidad" o "práctica antiética". Un patrón particular de la conducta que se aparta de las normas dominantes del grupo puede ser disfuncional al disminuir la estabilidad del grupo o reducir su perspectiva de alcanzar las metas que valora»³⁰². Merton divide las funciones en «manifiestas» como las comprendidas por los participantes del sistema, y «latentes» como las no comprendidas. «Su propia vida fue, en cierto sentido, un ejemplo de la lucha contra las causas de la anomia y la desviación, así como de las consecuencias imprevistas de la acción, la *serenditipy* (descubrimiento casual e inesperado)»³⁰³.

En el ámbito metodológico, genera las «teorías de alcance intermedio» aplicadas a sectores concretos de la organización social, centrándose en el problema analítico de identificar mecanismos sociales que producen un grado mayor de orden o menor de conflicto. Las «teorías de alcance intermedio», son teorías entre hipótesis de pequeños trabajos producidas en rutinas de investigación, además de esfuerzos por desarrollar una teoría unificada que explique todas las uniformidades conductuales en la organización y cambios sociales. La «teoría de alcance intermedio» en sociología guía la investigación empírica, como intermediaria a las teorías generales de los sistemas sociales alejadas de los tipos particulares de conducta, organización y cambios sociales. Incluyendo abstracciones cercanas de los datos observados para incorporarlas en proposiciones que permitan la prueba empírica, tratando aspectos concretos de los fenómenos sociales. Merton definirá las teorías de alcance intermedio de la siguiente forma:

³⁰² «the concept of social dysfunction is not a latter-day terminological substitute for 'immorality' or 'unethical practice.' A particular pattern of behavior which departs from the dominant norms of the group may be dysfunctional in lessening the stability of the group or in reducing its prospect of achieving the goals it values». (King Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*. New York: the Free Press, 1968, p. 248).

³⁰³ Noguera, José Antonio, *Necrológica Robert K. Merton*, Papers 69, Universidad Autònoma de Barcelona, 2003, p.161.

A lo largo de todo nos enfocamos en lo que he llamado teorías de alcance medio: teorías que se encuentran entre la menor pero necesaria Hipótesis de trabajo que evolucionan en abundancia durante las investigaciones cotidianas y el todo-inclusivo esfuerzo sistemático para desarrollar una teoría unificada que explique todas las uniformidades observadas del comportamiento social, organización social y cambio social³⁰⁴.

La teoría de la «privación relativa» conduce a Meton a la hipótesis de que las apreciaciones dependen de las comparaciones que la gente hace entre su propia situación y la de otras personas, cuando son comparables entre sí. Obviamente, la conducta de la gente que se enfrenta a un desastre solamente es parte de una serie infinita de situaciones particulares, a las que la teoría de los grupos de referencia puede aplicarse, como ocurre en la teoría del cambio en la estratificación social, la teoría de la autoridad, la teoría de la interdependencia institucional, o la teoría de la anomia. Pero está claro que tales teorías de alcance intermedio no se han derivado lógicamente de una sola teoría de aplicación general de los sistemas sociales, aunque una vez desarrolladas, puedan ser consistentes con una. «Una teoría comprende un conjunto de suposiciones de las cuales las generalizaciones empíricas han sido derivadas»³⁰⁵.

A pesar de los diversos significados del concepto de posición social, la tradición sociológica la vincula a una posición en un sistema social, con una serie de derechos y obligaciones. El concepto de papel social se refiere a la conducta de los que ocupan una situación, orientada hacia las expectativas de otros. La teoría del grupo de papeles nace del concepto de que cada situación social implica una serie de papeles, este rasgo de la estructura social origina el concepto del grupo de papeles, complemento de las relaciones sociales en las que las personas ocupan una situación social particular. La noción del grupo de papeles lleva a la inferencia de que las estructuras sociales enfrentan a los hombres con la tarea de articular los componentes de innumerables grupos de papeles, es decir, la tarea funcional de organizarse para que se obtenga un grado apreciable de regularidad social, que permita a la mayoría de las personas continuar con sus propósitos, sin detenerse por los conflictos de sus grupos de papeles.

³⁰⁴ «Throughout we focus on what I have called theories of the middle range: theories that lie between the minor but necessary working hypotheses that evolve in abundance during day-to-day research and the all-inclusive systematic efforts to develop a unified theory that will explain all the observed uniformities of social behavior, social organization and social change». Ob. Cit., p 61.

³⁰⁵ «A theory comprises a set of assumptions from which empirical generalizations have themselves been derived». Ob. Cit., p 62.

La teoría de los grupos de papeles de Merton, nos enseña como las teorías sociológicas de alcance intermedio son congruentes con los sistemas de la teoría sociológica. No siendo incongruentes con orientaciones teóricas como la marxista, el análisis funcional, el conductismo social, la sociología integral de Sorokin o la teoría de la acción de Parsons, «resulta extraordinaria la gran diversidad de temas y campos de estudio que Merton cultivó a lo largo de su carrera, sin que ello le llevase nunca a plantearse, como Parsons, la elaboración de una «gran teoría» omniabarcante»³⁰⁶. Esta opinión de Merton, puede verse al examinar la teoría de los grupos de papeles como teoría de alcance intermedio. Apartándonos del concepto tradicional al suponer que una sola categoría en la sociedad implica, no un sólo papel, sino una serie de papeles asociados, que relacionan al que ocupa una categoría con otras diversas. Este concepto de grupo de papeles origina problemas teóricos distintivos, hipótesis, y por tanto, la investigación empírica. Siendo un problema básico identificar los mecanismos sociales que articulan el grupo de papeles y reducen los conflictos. El concepto de grupo de papeles dirige a Merton al problema estructural de identificar arreglos sociales que integran y oponen las expectativas de varios miembros del grupo de papeles. Este concepto de papeles múltiples, podría limitar la atención a otro problema distinto y clave, los individuos que ocupan categorías, ¿cómo resolver los conflictos que resultan de dichas categorías?, se pregunta Merton, llevándonos a otra interrogante sobre el concepto de grupo de papeles, el cómo surgen estos mecanismos sociales. La lógica del análisis de la teoría sociológica de alcance intermedio, es desarrollada en términos de elementos de la estructura social, más que para proporcionar descripciones históricas de sistemas sociales particulares. Por lo que «así, la teoría de alcance intermedio nos permite trascender el falso problema de un conflicto teórico entre lo nomotético y lo idiotético, entre lo general y lo totalmente particular, entre la teoría sociológica generalizadora y el historicismo»³⁰⁷.

Según la teoría del grupo de papeles siempre hay un potencial para el conflicto entre los miembros del grupo de papeles, en lo referente a la conducta apropiada para quien ocupa una determinada categoría. La fuente de este potencial para el conflicto,

³⁰⁶ Noguera, *Necrológica Robert K. Merton*, ob. Cit., p.162.

³⁰⁷ «Thus, middle-range theory enables us to transcend the mock problem of a theoretical conflict between the nomothetic and the idiothetic, between the general and the altogether particular, between generalizinn sociological theory and historicism». Ob. Cit., p 65.

estando Merton a la par con teóricos como Marx, Spencer, Simmel, Sorokin y Parsons, se encuentra en el hecho estructural de que otros miembros de un grupo de papeles son capaces de ocupar varias posiciones sociales que difieren de las del que ocupa una categoría particular. En la medida en que esos miembros de un grupo de papeles están situados diversamente en la estructura social, pueden tener intereses, sentimientos y valores, que difieren de los del que ocupa otra categoría. «Esto, después de todo, es uno de los principales supuestos de la teoría marxista: la diferenciación social genera distintos intereses entre los individuos situados en la estructura de la sociedad»³⁰⁸, como teoría de alcance intermedio la teoría de los grupos de papeles genera una serie de problemas teóricos. La supuesta base estructural para la perturbación potencial de un grupo de papeles plantea dos interrogantes, ¿cuáles son los mecanismos sociales para contrarrestar la inestabilidad teórica de los grupos de papeles?, y, ¿en qué circunstancias no funcionan estos mecanismos sociales?.

En los siglos XVIII y XIX, no se desarrollaban teorías especiales destinadas a la investigación de problemas sociológicos específicos dentro de un marco provisional y en evolución, como la teoría de alcance intermedio de Merton. Se requería un marco general y un sistema completo y definitivo del pensamiento sociológico. También Merton centrara sus posteriores esfuerzos en desarrollar una teoría unificada. Filósofos como Kant, Fichte, Schelling y Hegel, desarrollaron su propio sistema filosófico como apuesta personal por la concepción definitiva del universo, de lo material, de la naturaleza y del hombre. Estos intentos por crear sistemas totales, sirvieron de modelo a sociólogos del siglo XIX como Comte y Spencer, padres fundadores, y Gumplowicz, Ward y Giddings como legitimadores intelectuales de esta nueva ciencia. La sociología se diferenció de otras disciplinas, no como cuestión de especialización, como en las ciencias, sino como en la filosofía, siendo cuestión de sistemas completos excluyentes. Bertrand Russell dirá, que los sociólogos, para establecer legitimidad intelectual en su disciplina, tomaron como prototipo la teoría científica en lugar de los sistemas filosóficos, lo que llevo al intento de crear sistemas totales de sociología, una concepción errónea basada en las ciencias. La primera concepción errónea, supuso que los sistemas de pensamiento pueden desarrollarse ante una gran masa de observaciones

³⁰⁸ «This, after all, is one of the principal assumptions of Marxist theory as it is of much other sociological theory: social differentiation generates distinct interests among those variously located in the structure of the society». Ob. Cit., p 65.

básicas que se han acumulado. Y la segunda, sobre las ciencias físicas, radica en el supuesto equivocado de la contemporaneidad histórica, de que todos los productos culturales que existen en el mismo momento histórico tienen igual grado de madurez. El hecho de que la disciplina física y sociología, sean identificables en la mitad del siglo XX, no significa que los logros de una puedan ser medida para la otra. Muchos sociólogos tomando los logros de la física como norma, se preguntaron, ¿Es posible una ciencia de la sociedad sino instituimos un sistema total de sociología?, esta perspectiva no tiene en cuenta que entre la física y la sociología del siglo XX, hay millones de horas de investigación acumulativa. Y como tercera concepción errónea, los sociólogos interpretan mal el estado real de la teoría en las ciencias físicas. La convicción de algunos sociólogos de lograr un gran sistema teórico, no sólo es resultado de una comparación errónea con las ciencias físicas, sino que también es una respuesta a la posición ambigua de la sociología en la sociedad contemporánea, y las presiones utilitaristas a las que está sometida. La brecha que existe entre los problemas prácticos asignados al sociólogo y el estado de su conocimiento acumulado y su capacidad, no significa que el sociólogo no deba tratar de desarrollar la teoría general, o que no deba trabajar en la investigación directamente aplicable a los problemas prácticos urgentes. Es importante saber establecer el sentido histórico de la proporción, la urgencia o magnitud de un problema social práctico, lo que no implica su inmediata solución. Para Merton la tarea principal es desarrollar las teorías especiales aplicables a gamas conceptuales limitadas, teorías como la de la conducta divergente: 1º desarrollando teorías especiales de las cuales derivar hipótesis que se puedan investigar empíricamente y 2º desarrollando un esquema conceptual progresivamente más general que sea adecuado para consolidar los grupos de las teorías especiales. Concentrarse en las teorías especiales es arriesgarse a salir con hipótesis específicas que sirven para aspectos limitados de la conducta y organización social. Y concentrarse en un esquema maestro conceptual para derivar todas las teorías subsidiarias es arriesgarse a la esterilidad científica. «Los sociólogos podemos contemplar una teoría sociológica progresivamente más amplia que, en lugar de proceder de la cabeza de un hombre, consolide gradualmente las teorías de alcance intermedio, de manera que éstas se vuelvan casos especiales de formulaciones más generales»³⁰⁹.

³⁰⁹ «We sociologists can look instead toward progressively comprehensive sociological theory which, instead of proceeding from the head of one man, gradually consolidates theories of the middle range, so that these become special cases of more general formulations». Ob. Cit., p 72.

Las hipótesis sociológicas derivadas de un esquema conceptual maestro, son pocas y diseminadas. Estando las proposiciones de una teoría generalizadora por delante de las teorías especiales confirmadas, siendo programas irrealizados y no consolidaciones de teorías que en principio parecían discretas. Como indican Talcott Parsons y Pitirim Sorokin en *Sociological Theories of Today* (1966), se ha logrado un avance significativo, y la convergencia gradual de las corrientes de la teoría en sociología, psicología social y antropología, cuenta con grandes avances teóricos. «Las teorías de alcance intermedio son las que prometen más, con tal que su búsqueda este unida con un interés continuo por consolidar las teorías especiales y convertirlas en conjuntos más generales de conceptos y proposiciones mutuamente consistentes»³¹⁰.

Sorokin se desvía de su camino para descubrir similitudes y semejanzas entre sus teorías y las que está combatiendo. De hecho, para no dar la impresión de que es unilateral o demasiado selectivo, hace todo lo posible por encontrar algo de valor en la teoría más inverosímil o escandalosa, y trata con la misma deferencia e imparcialidad lo más trivial y la teoría más pesada³¹¹.

La política de centrarse en las teorías sociológicas de alcance intermedio, ha polarizado la respuesta de los sociólogos. La mayoría de los que había emprendido una investigación empírica teóricamente orientada, estuvieron de acuerdo con una política que formulaba lo que ya había elaborado la filosofía. Y a la inversa, la mayoría de los que estaban comprometidos con el estudio humanista de la historia del pensamiento social o que trataban de desarrollar una teoría sociológica total, retrataron esta política como un retroceso en sus aspiraciones. Hubo una tercera respuesta intermedia, que hizo hincapié en que las teorías de alcance intermedio no significan la atención exclusiva a este tipo de teorización. En su lugar, ve el desarrollo de una teoría más general, que surgiría mediante las consolidaciones de las propias teorías de alcance intermedio.

³¹⁰ «Theories of intermediate range hold the largest promise, provided that the search for them is coupled with a pervasive concern with consolidating special theories into more general sets of concepts and mutually consistent propositions». Ob. Cit., p 73.

³¹¹ «Sorokin goes out of his way to discover similarities and resemblances between his theories and those he is combatting. Indeed, in order not to give the impression that he is one-sided or too selective, he makes every effort to find something of value in the most implausible or outrageous theory, and treats with the same deference and impartiality the most trivial and the most weighty theory». (Sorokin, Abraham, *Sociological Theories of Today*, The British Journal of Sociology, Vol. 17, No. 4, 1966, p. 434).

Las características derivadas de esta polarización son las siguientes: 1º Las teorías de alcance intermedio son grupos limitados de suposiciones, de las que se derivan hipótesis específicas confirmadas por la investigación empírica. 2º Estas teorías se reúnen en redes más amplias de teorías, como en las teorías del nivel de aspiración, grupo de referencia y estructura de oportunidad. 3º Son teorías lo suficientemente abstractas para tratar diferentes esferas de la conducta y la estructura social, por lo que trascienden la simple descripción empírica. 4º Estas teorías distinguen entre problemas microsociológicos y macrosociológicos. 5º Sistemas sociológicos totales de las teorías, como el materialismo histórico de Marx, la teoría de los sistemas sociales de Parson y la sociología integral de Sorokin. Representan orientaciones teóricas generales, más que sistemas rigurosos en la búsqueda de una «teoría unificada». 6º Muchas teorías de alcance intermedio concuerdan con toda una variedad de sistemas del pensamiento sociológico. 7º Las teorías de alcance intermedio están en línea directa de continuidad con las formulaciones teóricas clásicas, herederas de Durkheim y Weber. 8º La orientación de alcance intermedio conlleva la especificación de la ignorancia, reconoce expresamente lo que debe aprenderse, con el objetivo de sentar bases para un mayor conocimiento. No da soluciones teóricas a problemas prácticos urgentes, sino que se dirige a problemas que podrían esclarecerse en función del conocimiento existente.

Las teorías sociológicas de alcance intermedio tomaron arraigo en vida de Merton, siendo cierto que durante varias décadas los sociólogos tendieron a dedicarse más a la búsqueda de una teoría totalizadora unificada, o al trabajo empírico descriptivo. Esta política no fue nueva ni extraña, nos dice Merton, ya que tiene sus raíces históricas. Como Bacon, haciendo hincapié en la importancia primordial de los «axiomas intermedios» en la ciencia, citando a Platón como su predecesor, y así lo hicieron John Stuart Mill y George Cornewall Lewis citando a Bacon como el suyo. Si bien Mill difiere de Bacon sobre el modo lógico de conectar «las leyes más generales» con los «principios intermedios». Lewis recurre a Bacon para fundamentar las «teorías limitadas» en la ciencia política, planteando la idea de que un gran número de teoremas válidos pueden desarrollarse al restringir la observación a determinadas clases de comunidades. Estas primeras formulaciones hacen todas hincapié, en la importancia estratégica de una serie graduada de teorías intermedias empíricamente confirmadas. Formulaciones similares, fueron realizadas por Karl Mannheim, y en su concepto de «principia media» por Adolf Lowe, en su tesis de que «los principios sociológicos

intermedios» relacionan lo económico con el proceso social. Y también por Morris Ginsberg, en su examen del tratamiento que da Mill a los principios intermedios en la ciencia social. Pruebas que indican claramente que las teorías de alcance intermedio en sociología han sido defendidas por numerosos intelectuales.

Será *Suicidio*, la monografía de E. Durkheim, ejemplo claro para Merton del empleo y desarrollo de la teoría de alcance intermedio. «Al combatir el individualismo y basar la existencia de las sociedades sobre el “consenso de las partes”, Durkheim refuta su énfasis positivista que niega la relevancia de los fines en el estudio científico de la sociedad. En su discusión de los fines sociales hay una tendencia antimecanicista latente»³¹². Por lo que no le sorprenderá que sociólogos de la tradición de Durkheim y Armand Cuvillier hayan apoyado esta reorientación teórica. La discusión de Cuvillier recuerda que la teoría de alcance intermedio se ocupa de la investigación microsociológica y macrosociológica, de los estudios experimentales de los grupos pequeños, y del análisis comparativo de aspectos específicos de la estructura social.

Para Merton, el análisis más detallado de la estructura lógica de la teoría de alcance intermedio ha sido desarrollado por Hans L. Zetterberg en su monografía *Teoría y verificación en la sociología* y por Andrzej Malewski en su libro *Verhalten und Interaktion*. Tanto Zetterberg como Malewski trascienden la tendencia polarizadora al considerar la teoría de alcance intermedio como una serie de teorías especiales desconectadas entre sí. Para ambos las teorías especiales han venido consolidándose en grupos de teorías que se amplían sucesivamente, manifestándose igual orientación en Berger, Zelditch y Anderson, quienes consideran las teorías de alcance intermedio como aplicables a todas las situaciones que muestran aspectos específicos de los fenómenos sociales. La clave es que son teorías fundamentadas empíricamente que abarcan grupos, y no sólo datos descriptivos organizados o generalizaciones empíricas o hipótesis dispares. Un grupo acumulativo de dichas teorías ha surgido en la investigación de las burocracias por Selznick, Gouldner, Blau, Lipset-Trow-y-Coleman, Crozier, Kahn y Katz, y otros investigadores. Raymond Mack desarrollo una teoría de alcance intermedio del subsistema ocupacional, Pellegrin, una teoría del ascenso a las posiciones más altas en los grupos, Junkichi Abe, una teoría intermedia basada en los

³¹² Merton, Robert, *La división del trabajo social de Durkheim*, traducido por Cristóbal Torres Alberó, *American Journal of Sociology*, vol. 40, n.º 3, 1934, p. 201.

datos microscópicos y macrosociológicos que relaciona las pautas de la conducta divergente con la estructura de las comunidades, Hyman, la consolidación de las uniformidades empíricas en la opinión pública, y Hillery, una consolidación de las uniformidades demográficas.

En el caso de Sorokin, aunque comprometido con el desarrollo de la teoría sociológica a gran escala, repetidas veces otorga un lugar importante a la teoría de alcance intermedio. En su revisión de la investigación en sociología, Sorokin diferencia categóricamente entre «descubrir hechos» y «uniformidades de generalidad de grado medio». Repudiando así los hechos que oscurecen antes que revelan las ideas sociológicas que estos hechos ejemplifican, recomendando las teorías intermedias como guías para la investigación, y prefiriendo para sí mismo, la búsqueda de un sistema de sociología general.

De la opinión Robert Bierstedt de que las teorías de alcance intermedio apelan a las bajas ambiciones intelectuales. Se podría inferir que preferiría aferrarse a la optimista ambición de desarrollar una teoría general totalizadora antes que aceptar la «ambición anémica» de la teoría de alcance intermedio, nos dice Merton. Considerando las soluciones sociológicas a los grandes y urgentes problemas de la sociedad humana, como el punto realmente importante de la sociología. Ambas inferencias están equivocadas para Merton. En opinión de Bierstedt una de las obras más grandes de la investigación sociológica es *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, de Weber, texto que hemos trabajado ampliamente en el primer capítulo de esta tesis. Merton propondrá *Suicidio*, de Durkheim, considerando a *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, de Weber, solo como una contribución importante. Pero encuentra difícil reconciliar la apreciación de Bierstedt sobre la monografía de Weber con la retórica que desterraría a las teorías de alcance intermedio por carencia de ambición, ya que esta monografía, es un excelente ejemplo de teorizar en el rango medio, trata un problema delimitado, que resulta ejemplificado en una época histórica particular con implicaciones para otras sociedades y otros tiempos, emplea una teoría limitada sobre las formas de relación entre el compromiso religioso y la conducta económica, y contribuye a una teoría más general de los modos de interdependencia entre las instituciones sociales. Bierstedt rechazara dicha teoría, por dos razones, primera, su observación de que las teorías de alcance intermedio están alejadas de las aspiraciones

de nuestros antecesores intelectuales. Y segunda, Bierstedt supone que la teoría de alcance intermedio excluye la investigación macrosociológica en que una teoría particular genera hipótesis específicas para ser examinadas a la luz de datos sistemáticamente reunidos. Este supuesto es infundado para Merton, ya que el trabajo principal en la macrosociología comparativa se basa principalmente en teorías específicas y delimitadas de las interrelaciones entre los componentes de la estructura social que pueden someterse a la prueba empírica sistemática, utilizando la misma lógica y casi los mismos tipos de indicadores que los empleados en la investigación microsociológica.

Para Merton, la codificación de la teoría sociológica, es decir, los paradigmas son clave, «el principal interés de este libro radica en la codificación de la teoría esencial y de los procedimientos del análisis cualitativo en sociología»³¹³. La codificación es la disposición ordenada y compacta de los procedimientos de investigación y de los resultados esenciales que se obtienen con esta utilización. Este proceso continúa la identificación y organización de lo que ha estado implícito en el trabajo del pasado, y no la invención de nuevas estrategias de investigación. Tales paradigmas tienen valor propedéutico, y exponen el conjunto de supuestos, conceptos y proposiciones básicas que se emplean en un análisis sociológico, reduciendo la tendencia a ocultar el núcleo del análisis detrás de comentarios hechos al azar. La sociología todavía tiene pocas fórmulas, es decir, expresiones simbólicas abreviadas de relaciones entre variables sociológicas. En consecuencia, las interpretaciones sociológicas tienden a ser discursivas.

La tarea del sociólogo es presentar con lucidez proposiciones lógicamente interconectadas y empíricamente confirmadas acerca de la estructura de la sociedad y sus cambios, la conducta del hombre dentro de esta estructura y las consecuencias sociales de esa conducta. Los paradigmas para el análisis sociológico tienen por objeto ayudar al sociólogo a realizar esta tarea. Los paradigmas para el análisis cualitativo en sociología tienen cinco funciones estrechamente relacionadas entre sí: 1º Los paradigmas tienen una función anotadora, proporcionan una ordenación compacta de

³¹³ «a major concern of this book is the codification of substantive theory and of procedures of qualitative analysis in sociology». Ob. Cit., p 90.

los conceptos centrales y de sus interrelaciones para la descripción y el análisis. 2º Los paradigmas disminuyen la probabilidad de incluir sin advertirlo supuestos y conceptos ocultos, ya que cada nuevo supuesto y concepto, lógicamente debe derivarse de los componentes previos del paradigma. 3º Los paradigmas promueven la acumulación de interpretación teórica, siendo la base sobre la cual se construyen las interpretaciones. 4º Los paradigmas sugieren la tabulación cruzada sistemática de conceptos importantes y pueden sensibilizar al analista de problemas empíricos y teóricos que podría no advertirse. Los paradigmas promueven el análisis más que la descripción de detalles concretos. 5º Los paradigmas favorecen la codificación del análisis cualitativo acercándose al rigor lógico.

El punto esencial, según Ellul, es que la técnica produce todo esto sin plan; nadie lo quiere u organiza para que sea así. Nuestra civilización técnica no es el resultado de un maquiavélico esquema. Es una respuesta a las "leyes del desarrollo" de la técnica.

Al proponer y ampliar esta tesis, Ellul vuelve a abrir el gran debate sobre el significado social, político, económico y filosófico de la técnica en la era moderna. No necesitamos estar de acuerdo con Ellul para aprender de él. Nos ha dado un libro provocativo, en el sentido de que nos ha provocado a reexaminar nuestros supuestos y buscar los defectos en sus propias sombrías previsiones. Al hacerlo, nos ayuda a ver más allá de la banal afirmación de que la nuestra se ha convertido en una sociedad de masas, y nos lleva a una mayor comprensión de sociedad³¹⁴.

³¹⁴ «The essential point, according to Ellul, is that technique produces all this without plan; no one wills it or arranges that it be so. Our technical civilization does not result from a Machiavellian scheme. It is a response to the "laws of development" of technique.

In proposing and expanding this thesis, Ellul reopens the great debate over the social, political, economic, and philosophical meaning of technique in the modern age. We need not agree with Ellul to learn from him. He has given us a provocative book, in the sense that he has provoked us to re-examine our assumptions and to search out the flaws in his own gloomy forecasts. By doing so, he helps us to see beyond the banal assertion that ours has become a mass society, and he leads us to a greater understanding of that society». (Ellul, Jacques, *The technological society*, Introduction by Robert K. Merton, New York, Vintage books, 1964, p. 9).

1.2 A hombros de gigantes. OTSOG. Historia de la Ciencia.

En 1957 Robert K. Merton pronunció una conferencia en la reunión anual de la American Sociological Society, en la que no incluyó todos los materiales posteriormente publicados en la *American Sociological Review*, Vol. XXII, num. 6, diciembre, 1957, con el título de *Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science*. Merton proponía la búsqueda de una explicación del fenómeno que se da a lo largo de la historia de la ciencia, de disputas acerca de la prioridad. Menciona varios enfrentamientos: Galileo afirmando su prioridad sobre Horacio Grassi en la invención del telescopio, Newton con Hooke en cuestiones de óptica y mecánica celeste. La propiedad que preocupa más a la ciencia es la de la originalidad, y Merton se refirió a «la institución de la ciencia, que define la originalidad como supremo valor y que, por el mismo motivo, hace que el reconocimiento de la propia originalidad sea una de sus principales preocupaciones». Merton nos dirá en OTSOG «que los científicos viven gobernados por un deseo socialmente inducido de honores, que los mueve muy por encima de lo que pueda hacerlo su deseo de obtener ganancias», atribuyendo el descubrimiento de este a Sir William Temple.

Merton presenta otro tema omnipresente en la sociología de la ciencia, «la valoración socialmente forzada de la humildad», los científicos suelen quejarse de lo poco aportado y de lo enorme que su deuda contraía con sus predecesores. Newton, en su carta del 5 de febrero de 1675/6 a Hooke, dice: «Si he llegado a ver más lejos fue encaramándome a hombros de Gigantes». En la conferencia, Merton calificó esta frase de «el epigrama del que Newton se apropió», es decir, rechazaba que Newton hubiese sido el inventor, Merton ya había estado investigando en torno a la cuestión, su primera referencia publicada sobre este tema fue en *A Note on Science and Democracy* (1942).

Mi indulgencia teórica primigenia encuentra su expresión más completa en mi libro abiertamente humanista y sinuoso por voluntad propia, *A hombros de gigantes*, que adopta una forma shandeanamente divagante, no lineal, para examinar la tensión perdurable entre la tradición y la originalidad en la transmisión y acumulación del conocimiento, además de una variedad de temas relacionados³¹⁵.

³¹⁵ King Merton, Robert, *Una vida de aprendizaje*, traducción de Libardo González, 1994, p 16.

A hombros de gigantes, OTSOG, [On the Shoulders of Giants], es presentado por Merton como una carta a un colega y amigo suyo, dedicada a rastrear el origen de la famosa frase atribuida a Sir Isaac Newton: «Si he llegado a ver más lejos, fue encaramándome a hombros de gigantes». De hecho, comienza el libro con la siguiente formulación de carta:

Querido Bob:

[...]. Por cierto, no he leído el artículo de Koyre que citas en la nota 34; quizá repasa la historia del epigrama que mencionas con ref. a Newton; pero la frase parece tener una antigüedad bastante notable. Yo me la he encontrado dos veces, en Gilson y Lavissee, como comentario hecho por Bernard de Chartres a comienzos del siglo XII. Pero es probable que Tales dijera lo mismo, y que solo recordara vagamente de donde lo había sacado...³¹⁶.

Merton al seguir la historia del aforismo, tuvo claro que tendrían que avanzar y retroceder en el tiempo, por lo que utilizó el método Shandiano. Nos dice en el prólogo de la obra:

Adopte para escribirlo el Método Shandiano de composición, un método no lineal, que avanza retrocediendo, y al mismo tiempo se me ha ocurrido que esta forma abierta se asemeja al curso seguido por la historia en general, por la historia de las ideas en particular y, en cierto sentido, también por la investigación científica³¹⁷.

Afirma Merton, «Todo el mundo sabe, por supuesto, que el aforismo se remonta a Didacus Stella (en Luc. 10, tom. 2) y que su origen puede estar incluso allí. Todo el mundo lo sabe porque Robert Burton, dice que así es. Burton llega incluso a dar una cita intacta: «*Pigmei Gigantum humeris impositi plusquam ipsi Gigantes vident*»³¹⁸. Burton tradujo del latín al inglés el aforismo quedando así: «Unos pigmeos instalados a hombros de gigantes ven más que los propios gigantes». Y posteriormente los compiladores de las *Quotations* de Bartlett, en su traducción al inglés, alteraron su versión de la frase del Didacus Stella, quedando: «Un enano encaramado a hombros de un gigante puede ver más lejos que el propio gigante».

³¹⁶ King Merton, Robert, *A hombros de gigantes*, traducción de Enrique murillo, ediciones península, 1990, p 25.

³¹⁷ *ib.*, p 11.

³¹⁸ *ib.*, p 27.

Tanto Koyre y More, como Bartlett, Morley y Everett, citaran a Burton como el escritor que cita a *Didacus Stella* como fuente del aforismo cuyo origen busca Merton. Burton introduce el aforismo en su introducción titulada *Democritus Junior al Lector*, que pretende informar al lector sobre su táctica en el libro, y prevenir la acusación de que haya podido tomar excesivos prestamos de autores anteriores. Burton, defendiendo su decisión de utilizar sin restricciones el saber del pasado, cita a Macrobio, *Omne meum, nihil meum*, (todo es mío, nada es mío). En ningún lugar llega Bartlett a insinuar como fue que Burton saco a colación al misterioso *Didacus Stella* y el aforismo. En la primera edición de la *Anatomy*³¹⁹, no se dice nada sobre *Didacus Stella* ni el aforismo, pero en la segunda edición de 1624 tres años después, ya sale. Burton estaba utilizando a *Didacus Stella* como experto imparcial de que él, no era ni un plagiario ni un compilador, se había encaramado a hombros de sus predecesores para ver mucho más lejos. Con su libro, *Burton-Democritus*, permitió que el antiguo aforismo entrase en el siglo XVII. Para Merton, entre los gigantes del siglo XVII que dijeron de sí mismos que estaban encaramados a hombros de los gigantes, el más grande de todos fue, Sir Isaac Newton, nacido en 1642. Lo hizo personalizando el dicho, dejando abierta la cuestión de si no era más que un enano que había sido elevado hasta un lugar desde el que podía ver más lejos que otros, y dejando también como asunto problemático el de si había visto más lejos. Estos son los cambios que se producen en la frase: «Si he llegado a ver más lejos, fue encaramándome a hombros de Gigantes».

Con motivo de la publicación por parte de Alexander Koyre, en «Isis», diciembre de 1952, de *Una carta inédita de Robert Hooke a Isaac Newton*, el hecho de que la paráfrasis que hizo Newton del Aforismo apareciese en una carta conciliadora dirigida a Hooke, aquel genio tan contencioso, que se había negado a aceptar la prioridad de Newton en el descubrimiento de la teoría de los colores. Newton se mostraba humilde al mismo tiempo que negaba, con toda la razón, que nadie antes que él, y Hooke menos que nadie, había establecido la teoría desarrollada por él. No podía haber ocasión mejor para demostrar la versatilidad del Aforismo³²⁰.

³¹⁹ Se refiere Merton al *The Anatomy of Melancholy*, de 1621, de Robert Burton.

³²⁰ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 34.

En 1672, en la *Philosophical Transactions*, nos recuerda I. B. Cohen en su *Franklin and Newton* (1956), que fue la primera vez que un descubrimiento científico fue anunciado impreso en una revista. A partir de esa publicación y a lo largo de los años setenta del siglo XVII, la discusión con Hooke nunca llegó a un acuerdo satisfactorio para los dos científicos. Newton hace un comentario sociológico acerca del comportamiento de los científicos, que Merton nos dice creía haber sido el primero en haber formulado. Para él, ahora un plagio por anticipación llamado Newton, hace la siguiente observación: «Lo que se hace ante muchos testigos raras veces se hace atendiendo solamente a la verdad: mientras que lo que ocurre solo entre amigos y en privado generalmente merece más el nombre de consulta que el de discusión, y espero que así sea entre vos y yo»³²¹. Esta es la versión de Newton de esta doctrina, que Merton expuso en el artículo que leyó en la primera sesión del Cuarto Congreso Mundial de Sociología, en Milán y Stresa en Septiembre de 1959. En ese artículo, formulo, independientemente de Newton, la misma verdad sociológica acerca de lo diferente que resulta el comportamiento de los científicos en privado. Lo que dijo Merton fue de gran *similitud* respecto de las ideas de Newton:

[Y ahora llegamos al descubrimiento sociológico realizado con absoluta independencia, insisto, de lo que Newton dijo en su larga carta inédita dirigida a Hooke unos 283 años antes.] Como el enfrentamiento es público, no se convierte tanto en una búsqueda de la verdad como en una batalla de prestigio social. (¿Cuántos sociólogos [y aquí sigo citando mi artículo; no se trata de una reflexión posterior], cuántos sociólogos han admitido los errores que han cometido como consecuencia de estas polémicas?)³²².

Merton reconoce la prioridad de Newton en esta idea, y dice que si Newton se le anticipó a él, también Hooke se anticipó a Newton, sin acusar a Newton de haber plagiado a Hooke. El descubrimiento sociológico de Newton sobre los efectos distorsionadores que producen en los científicos las polémicas en público, a diferencia de en privado, demuestra a Merton que Hooke, en la carta que llama «carta de avivar las brasas», fue el Gigante a cuyos hombros se encaramo Newton para robarle la prioridad. En la carta de Newton dirigida a Hooke, viene el aforismo expresado así: «Si he llegado a ver más lejos, fue encarándome a hombros de Gigantes».

³²¹ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 45.

³²² Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 46.

Merton interrumpe la continuidad de su exposición para referirse a la nota de investigación publicada por George Sarton en «Isis» (1935, 24, 107-9). En esa nota Sarton detecta la importancia del aforismo que adopta en Bernard de Chartres, este dato lo tenemos gracias a los escritos de su alumno John de Salisbury. Bernard murió en 1126, sus obras, se han perdido, por ello le debemos a John de Salisbury la primera aparición autenticada por escrito de la idea de los pigmeos a hombros de gigantes. Volviendo Merton al siglo XVII, sobre el caso de Godfrey Goodman, obispo de Gloucester, que tituló su principal libro, *The Fall of Man* [La caída del hombre], expresa la opinión que le merecía la controversia entre los Antiguos y los Modernos. Goodman advierte que la figura de los enanos y los gigantes tiene doble filo, puede ser utilizada con la misma eficacia tanto para alabar a los enanos encaramados a hombros de los gigantes, y a los gigantes, sin los cuales no habría ninguna eminencia desde la que ver más lejos. De esta forma lleva Goodman su análisis, dice, dar por supuesto que los enanos están subidos a una posición muy alta, pero, ¿deberíamos preguntarnos cómo consiguen subirse ahí arriba?, en las palabras de Goodman: «en primer lugar de que modo podrían esos enanos auparse hasta los hombros de los gigantes; esta es una cuestión muy difícil en la que hasta ahora no había pensado nadie»³²³. Ninguno de sus predecesores ni sucesores, ni tampoco Newton, había pensado en cómo se las pueden arreglar los enanos para llegar hasta la eminencia de los gigantes. Supongamos, dice Goodman, que los enanos logran llegar hasta los hombros de los gigantes, se plantea un nuevo problema: ¿cómo pueden *mantener* esa posición?, como dice el clérigo, «es de temer que, viendo un abismo tan enorme, tiendan mas bien a sentir vértigo que a ser capaces de juzgar adecuadamente los objetos, y que, confundidos ante la multiplicidad de la sabiduría de los padres, Yo no puedo permanecer largo tiempo en los hombros de los Gigantes, pues todos los asideros son ahí resbaladizos...»³²⁴. Goodman es el primero en ver que el aforismo elude la cuestión de cómo pueden los enanos llegar hasta la elevada prominencia de los hombros de los Antiguos, y se pregunta acerca de cómo pueden arreglárselas los enanos, una vez montados ahí arriba, para mantener la posición. Esta lectura del símil hecha por Goodman fue muy criticada por George Hakewill, nos dice Merton. Hakewill publicó su libro en 1627, y una tercera edición ampliada, en 1635. En la «Dedicatoria epistolar» en su *Apologie*, Hakewill niega la in-

³²³ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 63.

³²⁴ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 64.

terpretación que hace de el Goodman. Así introduce Hakewill el pasaje que cita Merton tomándolo de Jones, en su Dedicatoria epistolar: «Y producir nacimientos tan *masculinos* y duraderos, como los que hayan dado cualesquiera épocas antiguas. (Y solo ahora viene el pasaje que cita Jones): Pero si les concebimos como Gigantes, y nos vemos a nosotros como Enanos; si imaginamos (y sigue lo anterior)...»³²⁵. Hay que fijarse en la omisión de Jones, aparece Hakewill poniendo en cursiva la deuda que tiene para con «*Escaligero, Vives, Bude, Bodin* y otros grandes *Clerigos*», mientras que Jones se salta estas frases, lo que hace es atribuirle a Hakewill lo que Hakewill les atribuye a otros Gigantes. El Escaligero es, Joseph Justus, conocido en su época (1540-1609) como «pozo insondable de erudición».

Y, por fin, Jean Bodin, tres de los cuatro «grandes *Clerigos*» que Hakewill menciona por su nombre eran franceses, y el cuarto, Vives, aunque español, estudio mucho tiempo en París. Ahora sabemos, que un inglés, Hakewill, tomo la imagen de los gigantes y los enanos de las principales luminarias del renacimiento francés. Hakewill tomo de Vives esa importante idea, según la cual, los conjuntos de hombres son iguales en todas las épocas: y cita el original latino de Vives, y a continuación lo traduce. Como el mismo anuncia, la idea procede de aquel gigante que se llamaba Vives. Johannes Ludovicus Vives, Juan Luis Vives. Que fue el antecedente español de lo que fue luego Francis Bacon. Para Merton, Vives es un eslabón esencial en la transmisión del Aforismo hasta Hakewill, y reclama para el fama inmortal, ya que Vives se adelantó a la hipótesis de Hooke-Newton-Merton, lo que Merton llama el «principio de avivar las brasas», Vives hace un epitome de esta hipótesis en la misma obra en la que incluye el Aforismo, el *de Causis Corruptarum Artium* (Causas de la Corrupción de las Artes Liberales). Vives le imprimirle su sello al Aforismo, le arranca todos sus excesos de humildad y egoísmo, «me parece un símil falso y demasiado indulgente, el que adoptan algunos autores [esto sirve de paso para informamos de que, ya en 1531, el símil tenía amplia difusión], a quienes les parece muy ingenioso y adecuado, y que dice que nosotros somos, en comparación con nuestros antepasados, como enanos sobre los hombros de gigantes»³²⁶. De modo que fue Jones, del siglo XX, quien adjudico a Hakewill del siglo XVII, un supuesto plagio de Vives, del siglo XVI.

³²⁵ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 68.

³²⁶ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 79.

Merton que conjeturo que Newton tomó esta figura de Burton, empieza a dudar de la deducción. Ya que descubre que George Sarton dedujo lo mismo, mucho antes de que se le ocurriera a él. En diciembre de 1935, en «Isis», la revista de historia de la ciencia que el mismo fundó y dirigió unos treinta y cinco años, Sarton introdujo una pregunta, en la sección dedicada a «notas y correspondencia», acerca de la historia del aforismo que habla de «ponerse en pie sobre los hombros de gigantes». En su pregunta, Sarton comenta que «probablemente, Newton lo encontró en Burton, cuya *Anatomy* ya había llegado a su octava edición en el año 1676 de la carta de Newton a Hooke»³²⁷, en la cual Newton utiliza su versión del dicho por primera y última vez hasta donde sabemos, parece que el Aforismo estaba siendo repetido.

Goodman y Hakewill fueron difusores del dicho, pero hubo más, como el fraile Francés de la orden mendicante de los mínimos, el Pere Marin Mersenne, que consiguió dar con el Aforismo de los gigantes y los enanos cuarenta años antes que Newton.

Respecto de la paradoja de Francis Bacon, su *Antiquitas saeculi, juvenus mundi*. Bacon, quería decir que, si reflexionas sobre la cuestión, acabas viendo que los modernos son los verdaderos antiguos [*ancients*, en el sentido de ancianos], y que los antiguos, falazmente ancianos, son la juventud. En 1642, año de nacimiento de Newton, Thomas Fuller presentando una serie de máximas y llegando VII, une el Aforismo con la Paradoja, afirmando que la Paradoja de Bacon y el Aforismo van emparejados a lo largo de todo el siglo XVII. En 1665, no mucho después de Fuller, unos diez años antes de que Newton utilizara el Aforismo, Marchamont Nedham, casa la Paradoja con el Aforismo en una unión indisoluble, en su *Medela Medicinae: a Plea for the Free Profession and a Renovation of the Art of Physick*.

La gran mayoría de los autores del siglo XVII, como Carpenter, Fuller, Nedham, Blount y Sprat, adoptaban el símil del gigante y el enano, luchando del lado de los Modernos. La única excepción fue el clérigo Godfrey Goodman, su pesimismo estaba hermanado con el de un casi contemporáneo suyo, llamado Alexander Ross. Ross era conservador en el sentido de que, incluso después de Bacon creía que Aristóteles tenía la respuesta para todas las preguntas, era defensor de los padres antiguos del saber. Ross

³²⁷ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 88.

se había cargado al moderno, Bacon, de la misma manera que se había cargado al otro moderno, Copérnico. Esto le permite seguir avanzando hasta introducirse en el núcleo mismo de la cuestión. Pasa a hablar de los gigantes y los enanos, escribe que «nosotros solo somos niños en materia de [m] entendimiento, y deberíamos dejar que dirigieran nuestros pasos aquellos Padres del [oi] Conocimiento»³²⁸. Aquí hace saltar en pedazos a Bacon, pues, tras haber adoptado la terminología de parentesco que empleara Bacon, Ross pasa a convertir a los modernos en «hijos *en* materia de [m] entendimiento» y no, en «hijos *del* [oi] entendimiento», y tras haber conseguido esto. Ross escribe, que «Nosotros no somos más que Enanos y Pigmeos en comparación con aquellos Gigantes de la Sabiduría, sobre cuyos hombros nos encaramamos, pero sin los cuales no podríamos ver tan lejos como ellos»³²⁹. Convierte, pues, a los modernos no solo en enanos, sino incluso en pigmeos.

Ross escribía en la década de 1650, tenía que transcurrir otro medio siglo, antes de que los *Travels of Martinus Scribierus* comenzaran a esbozar la historia de los viajes de Martin. Cuando Sir Walter Scott, baronet, emprendió la preparación de la segunda edición de *The Works of Jonathan Swift*, doctor en teología, dean de St. Patrick's, Dublín, Sir Walter, en su prefacio al volumen XI, el que contiene los *Gulliver's Travels*, se limita a decir que «el primer boceto de *Gulliver's Travels* se encuentra en el proyecto de los Viajes de Martinus Scriblerus», y «Pope no se olvidó de insinuarlo en el capítulo final de las *Memoirs of Scriblerus*». En 1726, cuando se publicó *Gulliver's Travels* por primera vez, Pope, hubiera podido lamentar su decisión de no llevar a cabo el proyecto de sátira cuya trama se habría basado en los viajes de un tipo por países extraños. Deduce Merton esto a partir del dato, de George Atherton Aitken y Sir Walter Scott, según el cual Pope dijo, deduzco que en 1741, que a Swift se le ocurrió escribir sus *Travels* con motivo de las *Memoirs of Scriblerus*, escritas por Arbuthnot, y probablemente por Pope. Aitken, que defendió desde el primer momento los derechos de Arbuthnot, le niega fuerza a la frase de Pope, y afirma: «Las relaciones entre los *Travels* y el esquema original [presente en las *Memoirs of Scriblerus*] son, sin embargo, muy débiles, y aparecen sobre todo en la tercera parte de la obra». Lo que está pasando aquí para Merton es: que Aitken, tras haberse comprometido a escribir un capítulo sobre Swift y otro sobre Arbuthnot para la *Cambridge History of English Literature*, es vícti-

³²⁸ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 114.

³²⁹ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 114.

ma de presiones contrapuestas. Y decide que lo mejor es partir las cosas en dos trozos: atribuye plenos derechos de autor, a Arbuthnot respecto a la redacción de las *Memoirs*, y concede, plenos derechos a Swift sobre sus *Travels*, mientras que a Pope, le deja con las manos vacías.

Si Vives se adelantó a Hooke, y Hooke y Newton se adelantaron a Merton, Rabelais se adelantó a Hooke, a Newton y a Merton, aunque no a Vives. El identifica la clave del asunto de la misma manera que, más tarde, lo harían también Hooke, y Newton un siglo después. La clave es: ¿de qué modo se podría aislar a quienes buscan la verdad de las reacciones de la masa, de la masa de científicos, así como de la promiscua acumulación de gente llamada la *mobile* (*mobile vulgus*, la muchedumbre)? Lo que Rabelais propone es un *mecanismo* que permite aislar a los buscadores de la verdad del aplauso popular. Pasando Merton de Rabelais, siglo XVI, a Sir William Temple, autor de finales del XVII, habla del desprecio que algunos sienten por Temple producto de las acusaciones que Macaulay lanzo sobre él. Fue por octubre de 1838 cuando Macaulay pisotea la obra del diputado *tory*, Thomas Peregrine Courtenay, que acababa de publicar su *Memoirs of the Life, Works and Correspondence of Sir William Temple*. En torno a la batalla entre antiguos y modernos, en su relación con el Aforismo de los gigantes y los enanos. Temple en su *Essay upon Ancient and Modern Learning*, de 1690, cita el Aforismo. Y aquí está la contribución de Temple, gracias al sabemos no solamente que la figura de los enanos y los gigantes era corriente, Temple nos informa de que el símil *seguía* siendo «comunmente» utilizado en su época. Esto proporciona una base firme a Merton para la sospecha de que Newton, cuando escribió en 1675/6 su carta a Hooke, no hizo otra cosa que tomar y adaptar de forma creativa un dicho común en su época. Por otro lado, este dato refuerza también la convicción, de que incluso George Sarton, se duerme cuando se atrevió a decir que quizá Newton hubiese tomado el dicho de la *Anatomy of Melancholy* de Burton. Temple nos dice incluso más cosas, nos enteramos de que el símil de los gigantes y los enanos era un tema corriente de *conversación*, cuando nos informa de que se ha encontrado con la figura «sea en Conversación o por Escrito», y nos introduce en la tradición oral.

Tristram, el más notable de los shandianos no entra en el asunto del Aforismo, proporcionándonos una visión penetrante y erudita de algunos de los problemas tangenciales que plantea. Tristram analiza el problema de la incidencia de la genialidad

y el talento, de un modo especialmente directo. Pero se negó a tomar la imagen de los gigantes y los enanos y colocarla en el centro. Sin embargo, si le da repetidos rodeos, y trata de sus implicaciones, tanto directas como secundarias. Y luego, en este mismo capítulo XXI del Libro I, Tristram incorpora su voz a la de su antecesor Rabelais, quien, propuso sustituir las palabras por señas, también Swift propuso la abolición de todas las palabras, en la frase:

Es de esperar que ponga fin a todos los escritos de cualesquiera naturaleza; pues la ausencia de escritos pondrá fin a las lecturas; y esto, a su vez —pues *Como la guerra engendra pobreza, la pobreza engendra paz*—, tiene, a su debido tiempo, que poner fin a todos los conocimientos; y entonces... tendremos que volver a empezar por el principio; o, en otras palabras, estaremos de nuevo donde estábamos³³⁰.

Y mediante esta fórmula, Tristram, sin saber que Platón había propuesto la misma doctrina hacía mucho tiempo, vuelve a descubrir la teoría de los ciclos del redescubrimiento. Es, pues, adecuado que Tristram le haga decir a su padre, en relación con el Sistema Shandiano, que *Amicus Plato*, aunque luego añada, *sed, magis, arnica veritas*. Estos diversos usos quedan registrados en el capítulo XIX del Libro II. Después de haber tomado nota de la hipótesis de Shandy, no podemos olvidar el primero de sus indiscutibles axiomas: «Que una onza del propio talento de un hombre cualquiera vale más que una tonelada del talento de otros»³³¹. Este axioma orienta a Merton a través de esta exploración por la historia del Aforismo de los Gigantes y los Enanos. Confiando en el axioma shandiano, cree que un error original es mejor que una verdad requisada, el primero forma parte de él, mientras que la segunda es ajena.

Bernard ocupa un lugar *genuino* en la historia, fue el quien dio origen al símil de los gigantes y los enanos. Todos los demás autores que utilizan esta figura lo tomaron de Bernard, directamente o a través de sus mediadores. Merton, afirma que fue Bernard de Chartres, y solo él, quien capto por primera vez la idea del avance acumulativo del saber, cuando dijo «nosotros somos como enanos ***** (*) sobre los hombros de gigantes, y así vemos más y más lejos que los antiguos... »³³². John de Salisbury asegu-

³³⁰ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 177.

³³¹ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 178.

³³² Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 182.

ra que lo que Bernard dijo fue que «*nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentis*»³³³. Podríamos, decir que su equivalente inglés es, en su sentido intransitivo principal, «*sitting upon*» [sentados en]. Pero traducido, podía significar también «*resting upon*» [posados en] y, sin forzarlo, «*standing upon*» [en pie sobre]. Para elegir entre estas alternativas, resultaría útil tener conocimientos del contexto de la palabra en las costumbres del siglo XII. Merton acepta la lectura de Bernard que entiende que los enanos están *encaramados* a hombros de los gigantes.

Pruebas a las que se refiere Merton, se encuentran en el lugar preferido por Bernard para sus paseos, Chartres y su ventana del crucero sur. Donde se encuentra a los cuatro evangelistas, san Mateo, san Juan, san Marcos y san Lucas, *sentados* sobre los hombros de los cuatro profetas, Isaías, Ezequiel, Daniel y Jeremías. Con esta figura Merton entiende, que aunque los evangelistas tienen su apoyo en los profetas, desde ese punto de vista pueden ver más lejos y con mayor amplitud.

Delaporte, en su comentario sobre los grupos escultóricos del portal de la catedral de Bamberg. Anuncia que expresa la idea que contiene el Aforismo de Bernard, no solamente en Chartres, sino también en Bamberg. Contempla la posición de los apóstoles llevados sobre los hombros de los profetas en la Puerta del Príncipe [Furstenportal] de la catedral de Bamberg. A diferencia de Chartres, los apóstoles no van sentados, sino que están de pie. El motivo del apóstol sobre el profeta de Bamberg tenía una fuerte influencia del motivo que aparece en las figuras esculpidas en la fuente baptismal de Merseburg, de finales del siglo XII. En donde, la posición ha cambiado, los apóstoles, están *sentados* sobre los hombros de los profetas. En Chartres, Merseburg y Payerne, las figuras superiores están sentadas sobre los hombros de quienes las sostienen, en Bamberg, en cambio, están *erguidas*. La conclusión resulta clara e inevitable: *sentarse* sobre los hombros era la posición normal [modal], *erguirse* sobre los hombros era la posición que se *apartaba de la norma* [deviant], era menos estable. Así, al traducir el *insidentis* de Bernard, podemos escribir que los enanos van sentados o erguidos, según nuestra valoración del carácter de los enanos.

³³³ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 183.

Raymond Klibansky, del Oriel College de Oxford, dice que es «muy dudoso» que los evangelistas que aparecen sobre los hombros de los profetas en la ventana de Chartres puedan tener relación con el símil enunciado por Bernard de Chartres. Su argumentación resulta muy convincente. En primer lugar, Bernard murió antes que comenzara la construcción de la catedral, y en segundo lugar, dice Klibansky, difícilmente hubiera podido el artista atreverse a insinuar que los evangelistas no eran más que enanos. Pero todas estas premisas no son más que un prelude para el concluyente argumento que Merton identifica: antes de que los vitrales de Chartres hubieran sido diseñados, los apóstoles ya estaban decididamente sentados sobre los hombros de los profetas en un nicho de la pila bautismal de Merseburg, dando así una expresión simbólica de la continuidad entre el Viejo Testamento y el Nuevo, y declarando que el Nuevo era indudablemente superior. Contamos con la firme prueba que nos proporciona John, el alumno de Bernard, quien dice que le oyó pronunciar el Aforismo a su maestro, y sabemos que nadie ha conseguido encontrar el Aforismo en una fecha anterior a la época de Bernard. Esto constituye una prueba suficiente para Klibansky, quien, como futuro editor de las obras de Bernard y también de Thierry de Chartres, es lo más próximo a una autoridad definitiva que tenemos, y a Merton, le basta. «Klibansky expone su convicción con estas palabras: “Creo que el símil de los enanos es original, y que fue inventado por el propio Bernard.” Estoy de acuerdo con el»³³⁴. Pues cuando Bernard creó el Aforismo, lo hizo, colocándose el mismo sobre los hombros de *sus* considerables predecesores. El carácter de verdad autoejemplificado que posee el Aforismo queda de nuevo demostrado, por el hecho de que Bernard se apoyó, por no decir que se sentó o irguió sobre los hombros de aquel gramático romano del siglo VI de nombre Prisciano, quien, seis siglos antes que Bernard, se aproximó mucho a la figura de los gigantes y los enanos, aunque, no pudo concebir la noción de progreso como lo dice en su dedicatoria de su obra a Juliano. No hay nada que haga referencia a gigantes ni a enanos, pero, los elementos esenciales de la idea ya se hallan presentes. *Cuanto más jóvenes sean los estudiosos, más aguda será su vista*, pues pueden sacar provecho de lo anterior y hacer que avance el verdadero saber. Podría entender la frase de Bernard, y otros colegas suyos del siglo XII que tuvieron que interpretar errónea pero fructíferamente a Prisciano para poder llegar a crear su propia idea del progreso del conocimiento.

³³⁴ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 192.

Mediante una *felix culpa*, Bernard cometió un desliz al interpretar a Prisciano a la luz del contexto de su propio marco progresista de referencia, y llegó al concepto de los enanos que ven más lejos gracias a que se colocan sobre los hombros de ese gigante que es la cultura acumulada. Que Prisciano fuese el beneficiario de un error afortunado no es motivo suficiente para desdeñarle como catalizador fortuito de una verdad que él no fue capaz de captar. Es posible que fuera el quien estímulo a Bernard y le permitió crear este Aforismo. Bernard conoció de forma íntima la obra de Prisciano, que fue de los pocos autores latinos que siguieron siendo lectura obligatoria para los estudiantes de París hasta 1255. Esto en cuanto a Prisciano como antecesor de Bernard de Chartres. Debemos nuestro conocimiento del Aforismo de Bernard, nos dice Merton, única y exclusivamente a su alumno John de Salisbury, que lo registro en el Libro 3, capítulo 4, o en el Libro 4, capítulo 3 de su *Metalogicon*. En primer lugar, no solamente John transmitió el Aforismo de los gigantes y los enanos, sino que, evidentemente, creyó en él. Motivo por el que da, de sí mismo esa imagen de persona extraordinariamente pequeña en todos los aspectos. Pudo animarle a hacer este autorretrato diminutivo el hecho de que su apellido fuera Parvus (pequeño o bajo), pero no es motivo suficiente para que John dijera de sí mismo que era *par-vum nomine, facultate minorem, minimum merito*. Impulsado por la lógica del Aforismo, se empeñó en menospreciarse a sí mismo, decir que su capacidad intelectual era pequeña y, en un acto de hiperautocrítica, que su valía era mínima. De manera que tiene Merton dos hipótesis alternativas para explicar el hecho de que John se valorara tan poco a sí mismo: la hipótesis benardiana, que afirma que quien interpreta literalmente el Aforismo de los gigantes y los enanos acaba teniendo una visión diminutiva de sí mismo, y la hipótesis catedralicia, que afirma que un comportamiento completamente egoísta a expensas de otros conduce a abrigar agudos sentimientos de culpa, y consecuentemente, al automenosprecio. Ambas hipótesis encajan con los datos conocidos sobre el complejo de Parvus que padeció John, y que insisto, como en la dedicatoria de esta tesis, no creo padecer yo. Merton prefiere la primera, *nos dice*. Así pues, no es una suposición decir que, aunque Bernard de Chartres fue el origen del símil de los gigantes y los enanos, su discípulo, John de Salisbury, fue quien lo transmitió. Después del originador, Bernard, y del alumno que registro su frase, John, no hay duda de que Alexander Neckam o Alexander de Sancto Albano, exige atención como transmisor. Bernard al utilizar la palabra *insidentes* nos puso las cosas difíciles, el término nos deja amplio margen para ver a aquellos enanos erguidos, sentados o colocados de otras maneras sobre los hombros de los gigantes.

Alexander se carga ese verbo que emplea Bernard, y se muestra absolutamente claro respecto a la posición adoptada por los enanos. Alexander escribe: «*Et, ut ait philosophus, nos sumus quasi nani stantes super humeros gigantium*»³³⁵. Alexander estaba despejando el problema de una vez por todas, la formación verbal, *stantes*, hace que la posición en que se sitúan los enanos sea evidente: están erguidos, y en ese sentido especialmente marcado de *stantes* que se *contrapone al estar sentado*. Así pues, Alexander no solo transmite la figura de Bernard, sino que, además, la endereza.

Henry del siglo XIII capto la *idea* encarnada en la figura de los gigantes y los enanos adelantada en el siglo VI por Prisciano. Esto nos confirma que Prisciano fue un importante predecesor de Bernard. Henry adscribe la figura del lenguaje a Petrus Heliae y no a Bernard, que fue quien le dio origen. «Esto sirve para demostrar una vez más que, en la transmisión de las ideas, cada una de sus sucesivas repeticiones *tiende a borrar* todas las versiones antecedentes menos una, y de esta manera produce lo que podríamos llamar el síndrome anatopico o palimpsestico»³³⁶. Hay un dato importante, la introducción de un personaje nuevo para esta historia: Alanus. La identidad de Alanus no está clara, es posible que sea el Alanus *ab Insulis*, de Insulis, o Insulensis, mejor conocido como Alain de Lille (o de L'Isle). Este erudito llegó a ser llamado «*doctoris universalis*» gracias a sus numerosos logros en obras «exegeticas, retoricas, doctrinales, exhortativas, homiliacas, polémicas, científicas, morales y disciplinarias». Los logros de Alain eran tan considerables, que los alemanes dijeron que era alemán, los franceses que francés, y otro tanto hicieron los españoles y sicilianos. Podría tratarse, de Alan de Tewksbury, para Merton Tewksbury es el hombre que andamos buscando, puesto que la única obra que se le puede atribuir con bastante seguridad es una «*vida de Becket*» expresamente escrita para complementar la vida de John de Salisbury. Basándonos en esta prueba circunstancial, no resulta difícil votar en favor de Alan nacido en Tewksbury.

No hay duda de que el símil fue recogido y utilizado por el médico francés de comienzos del siglo XIV, Henri de Mondeville (Henricus de Armondavilla, Aman,

³³⁵ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 208.

³³⁶ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 214.

davilla, Armendaville, Hermondavilla, Mondavilla, Mundeville y, finalmente, Mandeville). Médico personal de Felipe IV el Hermoso y Luis X. Escribió una enciclopedia médica para cirujanos, la *Cyrurgia*, que comenzó en 1306 y concluyó en 1320. Henri reproduce los elementos significativos que componen el dicho original, y añade una observación propia: «Los autores modernos son, en relación con los antiguos, como un enano situado [*place*] sobre el hombro de un gigante: ve todo lo que ve el gigante, y más lejos Incluso. Así podemos conocer cosas desconocidas en los tiempos de Galeno, y tenemos el deber de reseñarlas por escrito»³³⁷. Casi 400 años antes de que se librara la Batalla de los Antiguos y los Modernos, encontramos a este Henri que, asigna su lugar correspondiente a lo antiguo y lo nuevo en la historia de la ciencia. Rinde todos los honores a los autores del pasado, sin olvidarse que, puesto que no eran divinos sino humanos, el techo de su visión no era ilimitado, y luego, con optimismo progresista, anuncia la visión ampliada ante los ojos de los beneficiarios modernos, y, por fin, su contribución personal a la historia del Aforismo, proclama el deber de registrar por escrito el saber recién adquirido.

Merton admite que ha actuado con un indefendible provincianismo a lo largo de las aventuras del Aforismo. Casi todo el viaje por Inglaterra, se ha esforzado por explorar las regiones de Goodman, Ross o Hakewill, aparte de Bacon a Newton. Con fugaces incursiones por Francia, para saquear a Rabelais, Henri de Mondeville y el Pere Mersenne, y con su excursión a España, para conocer a Vives y acompañarle primero a Francia y luego, por supuesto, a Inglaterra. Llegando a la conclusión de que ha padecido una forma grave de peregrinidad o peregrinosis.

Aforista del Renacimiento italiano es un historiador judío, Azarias de Ros. No siempre proporciono citas exactas de la copiosa literatura que ocupa un lugar en sus obras. Pero la circunstancia atenuante, es que no se trataba de un hombre rico, poseía una biblioteca más pobre incluso que la mía, dice Merton, o que la mía, digo yo. A menudo, se veía obligado a citar de memoria, por cierto, lo suficientemente buena como para conducirnos directamente al camino seguido por el Aforismo en su peregrinación italiana. Azarias forma parte, del ala progresista de los usuarios del Aforismo. Aunque fue un devoto defensor de la tradición judía, estuvo siempre dispuesto a considerar la

³³⁷ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 219.

posibilidad de que los Sabios antiguos, al igual que los modernos, cayeran de vez en cuando en el error. Esta combinación de tradicionalismo y modernismo hizo que Azarías se zambullera en un mar de contradicciones, los comentaristas de la Biblia no podían haber «visto más» que las autoridades talmúdicas. Atrapado en esta contradicción, Azarias, busca una conclusión tranquilizadora de la mano de una hábil utilización del Aforismo. Gracias a Salo Baron, puedo dar el fragmento decisivo de forma exacta y literal. Azarias no nos permite que permanezcamos en su siglo, el XVI, con su referencia al *Shibbole ha-leket* nos obliga a seguir la pista de la tradición italohebraica del Aforismo hasta un autor de finales del siglo XIII, llamado Zedekiah ben Abraham 'Anav ('Anav o, Anavi). 'Anav, al igual que Azarías después de él, es un escritor muy propenso a citar numerosísimas autoridades, cuyos circunstanciales errores enmienda por su propia cuenta. Así, en el prefacio del *Shibbole ha-leket*: 'Anav introduce, en tono de disculpa, su versión del Aforismo. En comparación con los grandes eruditos del pasado, él se ve a sí mismo como un enano. Y si se atreve a corregir a esas autoridades es solamente porque él es su sucesor, y esta *erguido* sobre sus hombros, por lo cual, pese a su reducidísima estatura, puede ver más lejos que ellos. Del complejo de Parvus que padecía John, y que yo creo no padecer, respecto de los filósofos «gigantes» desaforados de la Complutense, y de la hipótesis preferida por Merton para explicar este complejo, viene la hipótesis benardiana, según la cual una prolongada inmersión en el Aforismo convierte a los gigantes en supuestos enanos. Pues bien, Merton *después* de establecer la teoría del complejo de Parvus, según el cual, el apellido Anav es un derivado de la palabra hebrea cuya traducción es anaw, la cual significa, manso o modesto, tiene «Este nuevo descubrimiento, por lo tanto, confirma por un lado mi hipótesis inicial acerca del complejo de Parvus, y, por otro, me exige que la amplié. No solamente ocurre que el contacto con el Aforismo encoge el ego, sino que, además, las personas previamente dispuestas al autodesprecio siempre se hacen eco del Aforismo»³³⁸.

Azarias, autor del siglo XVI, tomo el Aforismo de Zedekiah, autor del siglo XIII, Zedekiah lo toma directamente de su maestro, Isaías, o, expresando esta relación histórica con precisión matemática: Isaías: Zedekiah = Bernard de Chartres: John de Salisbury. Este Isaías ben Mali de Trani es conocido como Isaías de Trani el Viejo.

³³⁸ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 231.

Isaias de Trani fue el principal talmudista italiano de su época. Nació alrededor de 1180, medio siglo después, de la muerte de Bernard de Chartres y fundo una escuela de estudios judíos en Trani, costa adriática. Vivió en Venecia, y murió cerca del 1250. Igual que sabemos que Bernard creó el Aforismo gracias a que nos lo contó su alumno John de Salisbury, también sabemos que Isaías utilizó el Aforismo gracias a su alumno Zedekiah ben Abraham 'Anav. Isaías de Trani tomó sin dudarlo el Aforismo de Bernard. Merton supera así su ataque de peregrinosis, dejando la versión insular del Aforismo en Inglaterra, y siguiendo la pista de la versión peninsular en Italia.

Y tras haber viajado por Inglaterra, Francia, España, Alemania, Suiza e Italia en pos del Aforismo, tras haber atravesado los siglos desde el XII hasta el XIX buscando la genealogía del Aforismo, tras haber estudiado las siete artes, el *trivium* de la gramática, la lógica y la retórica, y el *quadrivium* de la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, tras haber recuperado la Paradoja Baconiana y descubierto el complejo de Parvus, tras haber creado la Hipótesis Bernardiana y derrotado la Hipótesis Catedralicia, tras haber descubierto dos afecciones endémicas de los eruditos: el síndrome anatopico o palimpsestico y la peregrinosis y tras haber reconocido Merton que Newton se le adelantó, y que Hooke se adelantó a Newton, y que Vives se adelantó a Hooke, y que un montón de medievales y antiguos se adelantaron a todos los modernos, en la creación de la hipótesis del «avivar las brasas», se refiere, a la identidad de Didacus Stella (en Luc. 10, tom. 2), citado por primera vez en el siglo XVII por Burton. Si no hubiera sido por ese fortuito accidente, mediante el cual Didacus Stella fue travestido por las *Quotations* de Bartlett, no hubiese Merton comenzado la cacería del Aforismo. Pero, si hubiese vuelto a repasar la nota de George Sarton en el número de diciembre de 1935 de la revista «Isis», hubiese podido disipar rápidamente el misterio creado por el descuido de Bartlett. En esa nota se dan las huellas de la identidad buscada: Didacus Stella es el exegeta Diego de Estella, nacido en la ciudad de Estella, en el norte de España, el año 1524, y fallecido en Salamanca en 1578.

Cuando Merton se encontró por primera vez con esta cita, quedó confundido ante esa truncada referencia a «Luc», ¿quién era Luc?. Abrió las páginas de las *Quotations* de Bartlett de la edición undécima de 1939 y encontró, que Bartlett había ampliado completamente esa criptica alusión y la había escrito así: Lucano. Evidentemente, Didacus Stella había puesto el Aforismo en el volumen II, capítulo 10

de un libro sobre Lucano, más exactamente, de Marcus Annaeus Lucanus, poeta y sobrino del filósofo Seneca. Esta inferencia dejaba una pregunta pendiente: ¿Fue Bartlett quien contribuyo a la expansión clarificadora del abreviado «Luc.» de Burton y lo convirtió en la referencia abierta a Lucano?, o ¿fueron, Christopher Morley y Louella D. Everett, coeditores de la póstuma edición undécima de las *Familiar Quotations*?. Merton sabía, que Bartlett había publicado la primera edición de su compendio del ingenio y el saber humanos en 1855. Fue el propio John Bartlett, y no sus coeditores póstumos, quien cito por vez primera la cita que Burton tomo de Didacus Stella, Bartlett tuvo que esperar a que transcurriesen 36 años a partir de su primera edición para, en la novena de 1891, localizar el Aforismo que Burton tomo de Didacus. Y en esta primera referencia es donde Bartlett, facilita la referencia: *Didacus Stella en Lucano 10, tom. ii*. Pero, ¿Fue el propio Didacus Stella quien recogio el Aforismo en su comentario acerca de Lucano, o bien se limito Didacus a citar el empleo que del Aforismo había hecho ya el propio Lucano?. Si resultara que fue el propio Lucano quien escribió el Aforismo, sus orígenes se remontan al siglo I, más de un milenio antes que Bernard de Chartres.

Y ahora, una vez más, las *Familiar Quotations* de Bartlett vienen a echarme una mano. Porque en su más reciente edición, que no solo es la decimotercera sino que coincide además con que es la edición del Centenario, la de 1955, se nos proporciona la respuesta a este crucial interrogante, con todo lujo de detalles circunstanciales. La cita original de Bartlett, referida a *Didacus Stella en Lucano 10, tom, ii* queda decisivamente ampliada y dice ahora:

DIDACUS STELLA en LUCANO [39-65 d. de C.J: *De Bello Civili*, 10, II ³³⁹.

No hay nada del Aforismo en *De Bello Civili* de Lucano. La abreviada referencia de Burton a Didacus Stella *en Luc.* no se refiere al pagano Lucano, el poeta de Roma, sino a su cristiano contemporáneo: a san Lucas. La verdad es que la cita de Burton que se refiere a Didacus Stella *en Luc*, 10, tom. ti se refiere al décimo capítulo del segundo volumen de la obra de Didacus Stella «*In sacrosanctum Jesu Christi Domini nostri Evangelium secundiim Lucam Enarrationum*». Esta equivocación hubiese resultado fá-

³³⁹ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 241.

cil estranglarla acudiendo al artículo de Sarton en el que este daba la clave de la verdadera identidad de Didacus. Como no lo hico, Merton vivió, con el doble misterio de Didacus y de *en Luc. 10, tom. 2*. Pero habiendo trepado a los hombros del que fuera su mentor, Sarton, ve más lejos. Para empezar, porque Sarton proporciona un título decididamente truncado del libro de Didacus: *In sacrosanctum Evangelium Lucae enarratio*. Este titulo es *incompleto*, y que debería ser: *In sacrosanctum I esu Christi Domini nostri Evangelium secundum Lucam enarrationum*. No importa que sea Lucae o Lucam, el autor sobre el que Didacus escribe es el Lucas de la Biblia.

Hace varios siglos los eruditos recomendaron que buscáramos el Aforismo en «Didacus Stella, *en Luc. 10, tom. 2*». ¿Quién ha seguido la vieja norma de la erudición, y acudido de hecho a Didacus Stella en pos del Aforismo?. Nadie. Incluso Sarton estaba dispuesto a repetir las instrucciones puestas por Burton en nota a pie de página, aunque sin la menor intención de seguirlas en la práctica. Tal como dijo el propio Sarton, «*probablemente* Burton se refiere a la obra de Diego, *In sacrosanctum...*». Sarton estaba anunciando que no había comprobado por sí mismo la referencia. Y como ocurre en el caso de Sarton, también ocurre, manifiestamente, en los de More, Koyre y otros estudiosos, Bartlett incluido, que han citado rutinariamente la referencia de Burton a Didacus Stella, *en Luc 10, tom. 2*, sin ver por si mismos la fuente citada. Merton si hace esa comprobación repasando archivos y libros, encontrando: una edición de 1622, publicada en Antwerp, de la obra de Didacus. Y mirando el cap. X del libro, en busca del Aforismo, descubre la verdad de que, cuando adscribió el Aforismo a Didacus Stella, Burton cito unas palabras fuera de su contexto. Es más, de hecho cito mal la versión que da Didacus del Aforismo, Burton cito a Didacus fuera del contexto apropiado, y no le cito con fidelidad. Hablemos primero del contexto, otra muestra del síndrome anatopico o palimpsestico. Burton abrevio su cita de Didacus, y esta falta dio lugar al nacimiento de un mito que con el tiempo acabo consagrándose como si fuera un hecho real. El resultado fue que, desde la época de Burton hasta la nuestra, Didacus Stella ha sido visto como la principal fuente del Aforismo por los autores del siglo XVII en adelante. Y todo esto ocurrió porque Burton escribió que «y yo digo con Didacus Stella que "Un enano sentado sobre los hombros de un gigante puede ver más lejos que el mismo gigante... "»³⁴⁰.

³⁴⁰ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 247.

Los lectores de las ediciones de la *Anatomy of Melancholy* de Burton no podían, por lo tanto, más que dar por sentado que Didacus fue quien dio origen al Aforismo, y a medida que fueron pasando los años, esta suposición inducida por Burton acabo por convertirse en un dato incuestionable. Ahora bien, ¿cuál es el auténtico dato que nos encontramos al leer por vez primera el comentario de Didacus? Este: que Didacus se sitúa en el bando de la oposición en contra de los defensores de la sabiduría antigua entendida como la mejor y más amplia sabiduría, y lo hace introduciendo el Aforismo con las palabras: «Lejos de mí la idea de condenar lo que tantos y tan grandes hombres sabios y hombres eruditos han afirmado; sin embargo, sabemos bien que los Pigmeos... [y luego sigue el Aforismo].»³⁴¹, aunque Burton conservo el espíritu de la versión que dio Didacus del Aforismo, Burton «cito» a Didacus de la siguiente forma:

«*Pigmei Gigantum humeris impositi plusquam ipsi Gigantes vident.*»

Pero lo que Didacus escribió en realidad en esa edición de su libro publicada en 1622, quedo atrapada entre la primera edición de la *Anatomy* de Burton, publicada en 1621, en la cual *no* aparecía el Aforismo, y la segunda, publicada en 1624, en donde *si* aparecía. El texto impreso está libre de toda clase de ambigüedades:

«*Pygmaeos gigantum humeris impositos, plusquam ipsos gigantes videre.*»

Ahora, a fin de sofocar cualquier ultima duda al respecto, Merton compara las dos versiones: la supuesta transcripción de Burton, y las palabras que escribió Didacus, reflexionando sobre la trascendencia del hecho demostrado, de que Burton no cito literalmente a Didacus, y que los eruditos, generación tras generación, han perpetuado su error.

³⁴¹ Merton, *A hombros de gigantes*, ob. Cit., p 247.

La relación que media entre Burton y Newton respecto al Aforismo: ¿es cierto, como mantuvo Sarton, que «Burton tomo la máxima de Diego de Estella, y Newton la tomo probablemente [rc.fr.] de Burton, cuya *Anatomy* había alcanzado ya su octava edición en el año (1676) en que Newton le escribió su carta a Hooke»??. Pues bien, no es más que una simple inferencia suponer que Burton fue la fuente de la que Newton tomo el Aforismo. Antes de Burton, y antes también de Didacus, el Aforismo había sido difundido por todas partes, a partir de su, única fuente: Bernard de Chartres. Lo esencial como resultado de la investigación de Merton, es que el Aforismo de los enanos sobre los hombros de los gigantes es un equivalente aproximado a esa idea sociológica del siglo XX, según la cual, los descubrimientos científicos emergen de la base cultural existente y por consiguiente acaban siendo, en condiciones que se pueden definir razonablemente bien, prácticamente inevitables. Ahora sabemos que el verdadero origen del Aforismo esta en Bernard de Chartres, situado sobre los hombros de sus predecesores, sobre todo Prisciano.

A hombros de gigantes (1965)— sobre la originalidad, la creación, el plagio, la tradición y el progreso en el mundo científico e intelectual, cuya profundidad nada tiene que envidiar a otros más recientes abordajes sociológicos de temas similares mucho más pretenciosos y ampulosos que el suyo. La absoluta injusticia de que hoy día se suela designar la sociología de la ciencia de Merton, con cierto menosprecio, con el nombre de «programa débil», no hace más que confirmar la impresión, cada vez más extendida, de que sus aportaciones resultan hoy mucho más coherentes e informativas para el lector paciente y ecuánime que las estridencias y provocaciones supuestamente «epatantes» del autodenominado «programa fuerte» y todas sus secuelas irracionalistas. Muy al contrario, Merton quedará como el iniciador de una sociología de la ciencia rigurosa y con pretensión científica, a años luz del resentimiento autodestructivo de aquellos cuyo auténtico objetivo, de momento vano, es derribar epistemológica y socialmente una ciencia cuyas virtudes epistémicas muchas veces ni alcanzan a comprender, aunque sí, en el fondo y a su pesar, a envidiar³⁴².

³⁴² Noguera, *Necrológica Robert K. Merton*, ob. Cit., p.163.

Capítulo 2

BRUNO LATOUR Y LA TÉCNICA: LA CIENCIA, ENSAMBLANDO LA SOCIEDAD.

La ciencia es política ejercida con otros medios.

Bruno Latour

Francés de nacimiento (1947), Bruno Latour fue profesor en Mines ParisTech, Berkeley, London School of Economics y el Centro de Sociología de la Innovación de 1982 a 2006, y subdirector del área de investigación en Sciences Po en París de 2006 a 2017. Como uno de los creadores de la Actor Network Theory, ANT o TAR, teoría del actor-red, en los años 70, es referencia y clave en el desarrollo actual de la misma, llevada a cabo en su libro *Reensamblar lo Social. Una introducción a la teoría del actor-red* (2005). Pero nos iniciaremos previamente en otra obra clave anterior de su pensamiento, *Nunca fuimos modernos, Ensayo de antropología simétrica* (1991), en la que Latour desde una visión socio-antropológica y filosófica, analiza la ciencia, acabando con el mito de la modernidad, y proporcionando una alternativa al postmodernismo. El también francés Jacques Ellul, nos recuerda la incoherencia modernista, «el hombre moderno, al elegir, está ya inserto en el proceso técnico y se encuentra modificado por él en su naturaleza. No está ya en su situación tradicional de libertad respecto al juicio y a la elección»³⁴³. Mediante un hombre «híbrido», intenta concluir con la disociación de «lo social» y «lo natural», ya que para él solo existen las naturalezas-culturas. Afirmando Latour la forzosa interrelación entre ciencia y política, en su orientación a la actual sociedad del conocimiento, nos dice, «este nuevo experimento, *Investigación sobre los modos de existencia*, es positivo en comparación con la versión negativa que ofrecí hace veinte años»³⁴⁴. Revisaremos también su obra *La esperanza de Pandora. Ensayo de la realidad de los estudios de la Ciencia* (1999), texto compuesto por varios artículos publicados por Latour entre los años 1993 y 1998, donde nos expone su visión de la incoherencia del modernismo desde los estudios de la ciencia. Posteriormente, a raíz de sus conferencias en Gifford en febrero de 2013, *Gifford Lectures on Natural Religion*, publicara *Facing Gaia Six lectures on the political theology of nature* (2013).

³⁴³ Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 114.

³⁴⁴ Iliadis, Andrew, *Entrevista a bruno latour*, Razón y Palabra, vol. 18, núm. 84, septiembre-noviembre, 2013, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.

2.1 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Si a la Simetría.*

La hipótesis de este ensayo de Latour, es que la palabra «moderno» designa dos conjuntos de prácticas diferentes. La primera crea por «traducción» y mezcla entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura, las llamadas «redes». La segunda por «purificación», crea dos zonas ontológicas distintas, la de los «humanos» y la de los «no humanos», llamada «crítica». Considerándolas por separado somos modernos y críticos, aunque estas se desarrollen mediante la proliferación de «híbridos», y al poner nuestra atención a la vez sobre la purificación y la hibridación dejamos de ser modernos. Luego la hipótesis de Latour, es que la purificación generó la traducción o mediación, y cuanto más se prohíbe pensar en los híbridos, más posible se vuelve su cruce. Y es que los premodernos y sus naturalezas/culturas, al dedicarse a pensar los híbridos, prohibieron su proliferación. Sociólogos, historiadores, economistas, politólogos, filósofos y antropólogos de las ciencias y las técnicas, han tratado de unir los conocimientos exactos y el ejercicio del poder, la naturaleza y la cultura. «Híbridos», todos instalados en las instituciones científicas, cuyo vehículo de trabajo ha sido la noción de «red». Críticos como Changeux y sus «hechos naturalizados», Bourdieu y su «poder sociologizado», y Derrida y sus «efectos de verdad», son modernos que intentan separar lo natural y lo social dejándolo sin conexión. Esta constitución de la modernidad se basa en la separación entre lo humano y lo no-humano, lo natural y lo social, lo político y lo científico. Latour describe esta constitución a partir del enfrentamiento entre el científico Robert Boyle (1627- 1691) y el politólogo Thomas Hobbes (1588- 1679):

Empieza a periclitarse hacia 1660, cuando Robert Boyle, con apoyo de la Royal Society, hace de la experimentación regular y ordenada con la recién inventada bomba de vacío [...] mecanismo irrefutable para la producción de hechos *probados*. Frente a él, y desde una concepción tradicional, puramente deductiva, de la filosofía natural, Thomas Hobbes juzgó sus trabajos erróneos (la bomba no generaba vacío porque eso *era* imposible), irrelevantes (el verdadero conocimiento no *podía* tener *fundamento* empírico) y peligrosos (su carácter inconcluyente propiciaba el disenso epistémico y, en consecuencia, el desorden social)³⁴⁵.

³⁴⁵ Iranzo, Juan Manuel; Steve Shapin y Simon Schaffer *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, 2011, RES nº 18 (2012) p. 147.

Así, en base al trabajo que sobre ellos han realizado Steven Schapin y Simon Schaffer, en su libro *Leviathan and the Air-Pump* (1985). Latour criticara a ambos por considerar el hecho científico como una invención histórica, y no hacer lo mismo con la política.

El experimento historiográfico: Shapin y Schaffer señalan que afirmar, como suele hacerse, que Boyle prevaleció sobre Hobbes porque aquel estaba en lo cierto y esté equivocado supone convertir el resultado de la controversia en su propia causa y da por supuesto lo que necesita explicación. En lugar de eso, adoptan una perspectiva *simétrica* y, haciendo una lectura heurísticamente «caritativa» de la posición perdedora —considerándola tan plausible y argüible como sus defensores y rivales—, investigan los factores locales contingentes que decidieron y clausuraron el debate³⁴⁶.

Hay que comprender los criterios de demarcación entre el mundo natural y el social. Aunque ambos están entrelazados, son separados por lo que Latour denomina las «garantías constitucionales». Tanto Boyle como Hobbes intentaron ver la manera de interrelacionar naturaleza y sociedad, y gracias a Boyle se creará el nuevo concepto de los «no humanos», hombres sin estar involucrados en problemáticas ni sociales ni políticas. Hobbes se especializara en lo social y Boyle en lo natural.

La tesis central de Shapin y Schaffer es que el problema de la verdad epistémica es el problema del orden social, de construir una red de solidaridad en torno a unas reglas de práctica y discurso —y viceversa—. Esto no implica que los grupos humanos vivan encapsulados en una suerte de solipsismo colectivo para el que la realidad sea irrelevante, sino que, cualquiera que sea la información ordenada de que disponga ese grupo sobre ella, sus posibilidades interpretativas para generar creencias o convicciones son siempre abiertas e indefinidas y, por lo tanto, se necesitan procedimientos de «cierre» basados en la limitación de sus usos heurísticos e interpretativos. El cierre se logra merced a acuerdos pragmáticos sobre las prácticas técnicas, la evidencia empírica legítima y, sobre todo, sobre los procedimientos para alcanzar el consenso (Collins 1992). Boyle logra ese cierre —transforma *creencias* experienciales individuales en *conocimiento* público compartido— mediante tres tecnologías disciplinares: material, social y literaria³⁴⁷.

³⁴⁶ Ob. cit. p. 148.

³⁴⁷ *ib.*, p. 150.

Ciencia y tecnología, además de ser un producto de laboratorio, son también un producto social, y naturaleza y sociedad deben ser estudiadas conjuntamente, nos dice Latour. Las grandes corrientes teóricas que han explicado la ciencia social no han hecho más que aumentar la brecha entre naturaleza y sociedad. Latour y Michel Serres, delimitan a los híbridos cuasi-objetos, como los que no tienen un espacio definido ni en lo social ni en lo científico, no son del todo sujetos, ni cosas. «Cuanto más se multiplican los cuasi-objetos, tanto más las grandes filosofías vuelven inconmensurables los dos polos constitucionales, al tiempo que afirman que no hay tarea más urgente que reconciliarlos»³⁴⁸. Latour propone partiendo del punto donde la relación entre los dos polos genera crisis, ir de los intermediarios a los mediadores, historizar los procesos, ubicando en cada proceso la actuación de humanos y no humanos, siendo estos los «colectivos»³⁴⁹. Darles historia a los «actores»³⁵⁰ es entender los procesos de forma simétrica, sin desvincularlos ni de lo social ni de lo natural. Y entender a los colectivos dentro de su momento histórico, es entenderlos en el punto en que se cruzan naturaleza y sociedad. Por lo que los intermediarios se convierten en mediadores «o sea, actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de redesplegarlo, y también de traicionarlo. Los siervos han vuelto a ser ciudadanos libres»³⁵¹.

Según Latour la antropología debe ser simetrizada para ser capaz de estudiar las ciencias superando los límites de la epistemología. «El principio de la simetría, por el contrario, restablece la continuidad, la historicidad y, digámoslo, la justicia»³⁵². El principio de simetría generalizado, «ofrece la incomparable ventaja de librarnos de los cortes epistemológicos, de las separaciones a priori entre ciencias “sancionadas” y ciencias caducas»³⁵³, pero el principio de simetría de David Bloor lleva a un dilema, ya

³⁴⁸ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 87.

³⁴⁹ Término que se refiere a las asociaciones entre los humanos y los no humanos. La división entre la naturaleza y la sociedad hace invisible el proceso político por el que el cosmos queda reunido en un todo en el que se puede vivir, para la palabra «colectivo» este proceso es central.

³⁵⁰ Los estudios de la ciencia ofrecen a través del estudio de las prácticas de laboratorio, muchos casos en los que se constata la emergencia de un actor. Centrandose en la compleja y controvertida naturaleza de los factores que hacen que un actor llegue a existir como tal. La clave estriba en definir al actor por sus actuaciones en las pruebas del laboratorio. Más adelante, su competencia se deduce y se añade como parte integrante de una institución.

³⁵¹ *ib.*, p. 121.

³⁵² *ib.*, p. 139.

³⁵³ *ib.*, p. 141.

que exige explicar lo verdadero y lo falso en iguales términos. Es asimétrico trasladando las explicaciones solo a la sociedad, siendo «constructivista para la naturaleza y realista para la sociedad»³⁵⁴. La cuestión es que tanto la sociedad, como la naturaleza son construidas, por lo que si se es constructivista para una, hay que serlo para la también para la otra.

David Bloor (1976) propuso a principio de los años sesenta cuatro directrices metodológicas para analizar las prácticas científicas. Una de ellas era el principio de simetría. Según este, la Sociología del Conocimiento Científico debe de utilizar el mismo tipo de causas para explicar tanto el conocimiento falso como el verdadero: las sociales. En el Programa Fuente, denominación que recibe el conjunto de trabajos que lidera este autor, el dominio de lo social es siempre el recurso explicativo, mientras que el dominio de la naturaleza, lo conetico o lo tecnológico es lo que requiere de la intervención explicativa de lo social. La distinción entre verdad y error, para este programa, no es más que una distinción situada en el marco del conjunto de experiencias y creencias que son compartidas por una colectividad y conforman el colectivo de una cultura. Tal cosa evidencia, en realidad, una asimetría: mientras que somos constructivistas con la naturaleza, somos realistas con la sociedad³⁵⁵.

Para que la antropología se vuelva simétrica debe absorber el «principio de simetría generalizado» de Michel Callon³⁵⁶, el antropólogo ha de situarse en un punto intermedio donde poder seguir conjuntamente la atribución de propiedades humanas y no humanas. Si la antropología ocupara una posición tres veces simétrica lograría centralidad en el análisis de redes, esto implica: 1º aplicar el primer principio de simetría, 2º aplicar el principio de la simetría generalizada, y 3º suspender la distinción entre «los occidentales» y «los otros». Solo hay naturalezas-culturas, todas son semejantes, ya que construyen a la vez seres humanos y no-humanos. Y «el principio de simetría no tiene solamente por objeto establecer la igualdad, sino registrar las diferencias [...] las asimetrías, y comprender los medios prácticos que permiten que los colectivos se dominen unos a otros»³⁵⁷.

³⁵⁴ Ob. cit. p. 142.

³⁵⁵ Tirado, Francisco, Doménech, Miquel, *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm especial, Noviembre-Diciembre 2005, p. 3.

³⁵⁶ La teoría del actor-red ha sido formulada y desarrollada por Bruno Latour, Michel Callon y John Law.

³⁵⁷ *ib.*, p. 157.

Los «modernos» inventaron las redes por reclutamiento de no humanos, y al multiplicarse los seres híbridos semiobjetos, semisujetos, llamados máquinas y hechos, los colectivos cambiaron topográficamente. Lo que hizo variar las relaciones de lo local a lo global. Para Latour estas oposiciones de Natural/Social y Local/Global que definen nuestro mundo poniéndonos aparte del resto, son un «exotismo moderno». Son cuatro regiones diferentes, sin que en el medio no haya ni colectivo, ni red, ni mediación, pero precisamente, es ahí en el medio, donde está casi todo.

En palabras de Latour, «ahora puedo cerrar este ensayo encarando la cuestión más difícil, la del mundo no moderno en el cual pretendo que entremos sin haberlo jamás abandonado»³⁵⁸. El «postmodernismo»³⁵⁹ para Latour será síntoma de contradicción respecto al modernismo, centrado en la inexistencia del futuro. Los postmodernos responden con el relativismo donde todo es «simulacro, todo es signo flotante, y esa misma debilidad, según ellos, nos salvará tal vez de la invasión de las técnicas, de las ciencias de las razones»³⁶⁰. Y para Latour de los modernos debemos conservar «todo, salvo la confianza exclusiva en su constitución»³⁶¹. Ya que han proliferado los híbridos, extendido redes y producido universales relativos, su audacia es la creación de objetos estabilizados independientes de la sociedad. Una sociedad libre de objetos, eso es lo que Latour ansia mantener. Y de los premodernos debemos conservar la no separabilidad de las cosas y los signos, la trascendencia sin contrario, la multiplicación de los no humanos y la temporalidad por su intensidad. Y de los posmodernos el tiempo múltiple, la deconstrucción, la reflexividad y la desnaturalización. Y de los antimodernos nada, según Latour. Sera necesario superar la dicotomía entre lo humano y lo no humano, permitiendo el despliegue de los híbridos, su historicidad y la visibilidad de las redes. Y las relaciones permitirán repensar el mundo a través de los híbridos.

³⁵⁸ Ob. cit. p. 191.

³⁵⁹ Moderno, posmoderno, no moderno, premoderno. Con el término «modernidad», se señala una solución que ha creado una política en la que las actividades se justifican a sí mismas por referencia a la naturaleza. Cualquier noción de futuro en el que la ciencia o la razón desempeñen un papel más extenso en el orden político es moderno. «Posmoderno» alude a la continuación de la modernidad, excepto por el hecho de que ha desaparecido la confianza en la extensión de la razón. El «no moderno», se niega a utilizar la noción de naturaleza para cortocircuitar el proceso político, y sustituye la división moderna y posmoderna entre la naturaleza y la sociedad por la noción de colectivo. «Premodernidad» es un término que se debe a la invención del término de creencia. Aquellos que no sienten entusiasmo por la modernidad son acusados de poseer una cultura con creencias, sin verdadero conocimiento del mundo.

³⁶⁰ *ib.*, p. 193.

³⁶¹ *ib.*, p. 194.

Luego Latour realiza un análisis de la Modernidad señalando las prácticas de mediación, las «redes», y las prácticas de purificación, la «crítica». Creando dos partes, las de los «humanos», y los «no humanos», siendo esta separación clave de la modernidad. Latour intenta demostrar que esta asimetría no existe, para él, la naturaleza, la sociedad, la ciencia y la tecnología, como producto social y de laboratorio, han estudiarse conjuntamente. Ya que la tecnología es una red de asociaciones, y los objetos se construyen a partir de las asociaciones entre naturaleza y sociedad, teniendo procesos de mediación entre actores «humanos» y «no humanos». Latour afirma que el mundo dejó de ser moderno cuando sustituimos las esencias por los mediadores, los delegados, y los traductores que le dan sentido. Por eso no lo reconocemos, siendo necesario restablecer la simetría entre las cosas, entre la ciencia, la tecnología, y los hombres.

2.2 La esperanza de Pandora. Ensayos de la realidad de los estudios de la ciencia.

Latour, sometido por un colega psicólogo a la pregunta, «¿Cree usted en la realidad?»³⁶². Dice que ambos miedos, la pérdida de acceso a la realidad y la invasión de las masas, hacen la pregunta injusta y grave. Por lo que la transforma en algo como «¿Está usted dispuesto a aceptar este pacto conjunto de la epistemología, la moral, la política y la psicología?»³⁶³, a lo que responde, no. Los estudiosos de la ciencia combaten a los humanistas que quieren un mundo humano depurado de no humanos, y a los epistemólogos que quieren purificar las ciencias de la contaminación de lo social. Como en la lucha de las disciplinas científicas, entre el modelo de ciencia y el modelo de investigación, hay una lucha en las ciencias sociales y en las humanidades entre el modelo posmoderno y el no moderno. Por lo que Latour busca una «política de las cosas».

Bruno reflexiona sobre tales cuestiones para explicar cómo los estudios sociales de la ciencia, al contrario que otras escuelas filosóficas y sociológicas que la precedieron, nacen para estudiar la ciencia y sus practicantes, no para despedazarla(os)³⁶⁴.

³⁶², Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001, p 13.

³⁶³ *ib.*, p 27.

³⁶⁴ Ibañez, Juan José, *El Realismo De Bruno Latour y la Actitud Sectaria de los Científicos*, madrimasd, 2008.

Como primero de varios estudios que Latour realiza, elige la agronomía en el Amazonas, estudio en el que intenta mostrar como filósofo que no existen dos ámbitos ontológicos distintos entre lenguaje y naturaleza, sino un fenómeno llamado «referencia circulante»³⁶⁵, la «referencia» científico filosófica, y no el «contexto» sociológico. No es posible verificar la semejanza entre mente y mundo, pero se puede ampliar la cadena de transformaciones, donde las referencias verificadas circulen como constante sucesión de sustituciones.

Como segundo estudio, pasa Latour a utilizar la primera reacción nuclear artificial, el reactor experimental que Joliot quería convertir en una realidad industrial. Latour quiere revisar el significado de lo «social», mediante una noción diferente de la referencia, lo que posibilitara integrarlos y conseguir una definición alternativa del objeto. Los estudios de la ciencia rechazan una ciencia desconectada de la sociedad, lo que no significa que hagan suya la posición de una «construcción social» de la realidad. También rechazan la división en dos partes de la historia de Joliot, una sobre los problemas políticos y legales, y otra sobre las ideas y el conocimiento, es decir, la política y la ciencia. Queriendo eliminar completamente esta división:

el proyecto de los estudios de la ciencia, contrariamente a lo que los guerreros científicos han intentado hacer creer a todo el mundo, no consiste en afirmar a priori que existe “alguna conexión” entre la ciencia y la sociedad, ya que la existencia de esta conexión depende de lo que los actores han hecho o dejado de hacer para establecerla. Los estudios de la ciencia simplemente proporcionan los medios para desvelar esta conexión cuando existe³⁶⁶.

Joliot une íntimamente las consideraciones sociales y científicas, y también mezcla las cuestiones epistemológicas y ontológicas. La verdad de los científicos, no proviene ya de su separación de la sociedad, sino de las referencias circulantes, a través de un gran número de transformaciones y traducciones. Las cuestiones ontológicas y epistemológicas, gracias a Joliot, están ahora unidas.

³⁶⁵ Término filosófico que define las prácticas que terminan por articular proposiciones. El término «referencia» designa la cualidad de una cadena de transformaciones, la viabilidad de su circulación.

³⁶⁶ Ob. cit. p. 106.

Joliot tuvo cinco actividades presentes que se retroalimenta consigo mismas y con las otras cuatro, y juntas garantizan una referencia en sus afirmaciones. 1º Movilización del mundo, 2º Autonomización, 3º Alianzas, 4º Representación pública y 5º Vínculos y nudos. Joliot:

En 1925, mientras trabajaba como ayudante de Marie Curie en el *Instituto del Radio*, conoció a Irene; con la que se casó en 1926. La pareja realizó una importante investigación experimental bombardeando núcleos con partículas aceleradas. Esta investigación confirmó el descubrimiento del neutrón que había descrito Chadwick (ya reseñada en la efeméride del 17 de febrero; curiosamente, Chadwick también recibió el Premio Nobel en 1935, pero de Física) y, sobre todo, permitió la síntesis de elementos radiactivos artificiales de vida media muy corta y, por lo tanto, de la radiactividad artificial.

En 1937, Frederic Joliot-Curie fue nombrado profesor del *Collège de France*, donde empezó a investigar las reacciones en cadena de fisión nuclear, construyendo el primer ciclotrón (acelerador de partículas) de Europa Occidental³⁶⁷.

En un tercer caso de estudio, Latour nos refiere el descubrimiento de una levadura específica del ácido láctico por parte de Pasteur, mediante este ejemplo tratará conceptos tales como «construcción» y «fabricación». Siguiendo al ácido láctico, personaje no humano, vera las diferentes fases ontológicas que se ve obligado a pasar antes de convertirse en una sustancia reconocida. Pasteur estabiliza el sustrato nouménico del ácido láctico, suponiendo que su actividad es similar a la de la levadura de cerveza, valiéndose de la posición ontológica de las plantas como medio para dar forma a su aspirante a actor. Lo que era una no entidad, se convierte en algo bien establecido con nombre y lugar en la taxonomía. Pasteur convierte su entidad en un «caso singular» perteneciente a una clase de fenómenos, y ya es posible definir las «circunstancias generales» de este fenómeno de la fermentación. La «circulación de la referencia» nos lleva de una posición ontológica a otra inmediatamente posterior. Estamos ante un no humano que cambia a partir de unos atributos casi inexistentes y se convierte en una sustancia desarrollada. Para Latour, será incorrecto entender «cons-

³⁶⁷ Herradón, Bernardo, *Frederic Joliot-Curie, gran científico de la ilustre familia*, Principia Magazine.

trucción» por recombinación de elementos ya existentes, ya que Pasteur y el fermento intercambian y potencian sus propiedades. Pasteur es un constructivista del género racionalista, los hechos han de enmarcarse y construirse mediante una teoría, aunque le será difícil elegir entre una epistemología constructivista y una realista. Para Latour, Pasterur señala la inclusión de cuatro determinaciones contradictorias, si nos aferramos a la teoría moderna de la acción. 1º el fermento del ácido láctico es completamente independiente de cualquier construcción humana, 2º carece de existencia independiente al margen del trabajo de Pasteur, 3º dicho trabajo no debería ser considerado negativamente, como dudas sobre la existencia del fermento, sino positivamente, como aquello que posibilita que el fermento exista, 4º el experimento es un acontecimiento y no la combinación de una lista de ingredientes presentes. Latour establece un modelo distinto para las relaciones entre los humanos y los no humanos, utilizando el término «proposiciones», que son ante todo «actantes». Pasteur, el fermento del ácido láctico o el laboratorio son proposiciones.

Cómos nos recuerda Pasteur (2001), una de las preguntas que más frecuentemente le plantean tiene que ver con el estatus ontológico que tienen los microbios (en realidad el fermento del ácido láctico) antes de que Pasteur lo descubra. Desde un punto de vista clásico, existían plenamente antes de la acción de este investigador. Sencillamente nadie los había encontrado y definido. Son el objeto de los trabajos científicos de Pasteur y el sujeto de ciertas enfermedades y trastornos. Ahora bien, desde un punto de vista construccionista parecen no existir hasta la llegada de Pasteur, y en este caso, resta por explicar quién es el sujeto, antes de su formulación de las enfermedades que causan³⁶⁸.

Las posiciones son «ocasiones» para que las entidades establezcan contacto, y estas permiten que las entidades modifiquen su definición durante un acontecimiento, que es el experimento. La relación que se establece entre las proposiciones es una relación de «articulación», Pasteur «articula» el fermento del ácido láctico en su laboratorio. Cuanto más trabaja Pasteur, más independiente es el fermento del ácido láctico, ahora está más articulado gracias a las instalaciones artificiales del laboratorio, que constituyen una proposición que no se parece al fermento.

³⁶⁸ Tirado, Francisco, Doménech, Miquel, *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Noviembre-Diciembre 2005, p. 6.

Latour, sobre la realidad de los estudios de la ciencia, replantea la cuestión de la historicidad mediante las nociones de «proposición» y «articulación». Y mediante la noción de «referencia circulante», logra reducir la tensión entre lo que tiene y no tiene historia. Cualquier cambio provocará modificaciones en la referencia, se producirán diferencias por compartir o no el medio de cultivo con una levadura, por ser observado al microscopio. Para Pasteur, sustancia significara que debido al tiempo es posible hacer que una nueva entidad se convierta en lo que yace bajo otras entidades. Y ahora son dos los significados prácticos de la palabra «sustancia», 1º como «institución» capaz de mantener unida una gama de dispositivos funcionales, y 2º determina un ajuste retrospectivo de un acontecimiento reciente que es en realidad lo que «yace bajo» otro más antiguo. Latour nos dice que el tratamiento a la extensión en el tiempo ha de ser tan riguroso como el dado a la extensión en el espacio. Para que algo esté en todas partes en el espacio o el tiempo, es necesario trabajar, realizar conexiones y aceptar las enmiendas retrospectivas.

Cuatro serán los sentidos que de Latour al término «mediación de la técnica». 1º «Interferencia», el «programa de acción», la serie de metas, pasos e intenciones que un agente puede describir en una historia. Utilizará el término traducción para que signifique desplazamiento, deriva, invención o mediación: la creación de un lazo que no existía con anterioridad y modifica a los lazos iniciales. Si asumimos la capacidad psicológica de los humanos como fija, será imposible comprender cómo se crean las técnicas, y no podremos explicarnos cómo las utilizamos. Los materialistas y los sociólogos cometen el error de partir de esencias de los sujetos o de los objetos, esto hace imposible valorar el papel mediador de las técnicas y las ciencias. Los agentes pueden ser humanos o no humanos, actantes, y cada uno puede tener metas o funciones. Casos de la simetría del actor-actante nos hacen abandonar la dicotomía sujeto-objeto, que impide la comprensión de los colectivos. Los diversos actantes deben compartir la responsabilidad de la acción. 2º «Composición», la acción no es una propiedad atribuible a los humanos sino a una asociación de actantes en un proceso de intercambio de competencias, ofreciéndose mutuamente nuevas posibilidades, metas y funciones. Por eso, la simetría de la fabricación es tan válida como la simetría del uso. Simetría es lo que se conserva a través de las transformaciones. En la simetría entre los humanos y los no humanos, se mantiene constante la serie de competencias, de propiedades que los agentes pueden intercambiar si se superponen unos a otros. 3º «Pliegue del tiempo y el

espacio», es difícil medir con precisión el papel mediador de las técnicas, ya que la acción queda «cajanegrizada»³⁶⁹, proceso que vuelve opaca la producción conjunta de los actores y los artefactos. Lo que tenemos es un grupo de personas en torno a ese objeto. Se ha producido un cambio de posición entre «actante»³⁷⁰ y mediador. Las metas quedaban redefinidas por sus asociaciones con los actantes no humanos, y la acción es una propiedad de toda la asociación, no sólo de los actantes humanos. Los no humanos escapan de la objetividad, no son ni objetos conocidos por un sujeto ni objetos manipulados por un amo, y tampoco ellos son amos de nada. 4º «Franquear límites entre signos y cosas», las técnicas modifican el fondo y forma de lo que expresamos, tienen significado y lo generan gracias a un tipo especial de articulación, que como con la referencia circulante y la ontología variable, sobrepasa los límites del sentido común entre los signos y las cosas. Un objeto sustituye un actor y crea una asimetría entre creadores ausentes y usuarios ocasionales. Sin esta transformación, seríamos incapaces de comprender cómo un enunciador se encuentra ausente.

La filosofía de las técnicas se ha ocupado de la delegación, y la acción efectuada hace tiempo por un actor desaparecido sigue estando activa, hoy, en mí. Vivo rodeado por «delegados» técnicos en un pliegue de no humanos. De este modo, las formas de los actantes y su posición ontológica pueden reconstruirse completamente, las técnicas actúan como modificadores de formas. Y el orden político queda subvertido, puesto que confío en un gran número de acciones delegadas que me impulsan a hacer cosas en favor de personas que no están aquí y de cuya existencia no sé. «Técnico» es un tipo muy específico de «delegación», de movimiento, de transformación, se entrecruza con entidades con un tiempo diferente, en espacios distintos, con propiedades diversas y ontologías dispares, hechas para compartir el mismo destino, dando lugar a un nuevo actante. Nosotros y nuestros artefactos nos hemos convertido en una «corporación», somos un objeto-institución. Sólo las corporaciones pueden absorber la proliferación de mediadores.

³⁶⁹ Expresión de la sociología de la ciencia referente al modo en que el trabajo científico y técnico aparece visible, consecuencia de su éxito. Cuando una máquina funciona eficazmente, basta con fijarse únicamente en los datos de entrada y los de salida, es decir, no hace falta fijarse en la complejidad interna. Por tanto, paradójicamente, cuanto más se difunde la ciencia y la tecnología, más oscuras se vuelven.

³⁷⁰ En inglés, el uso de la palabra «actor» se suele restringir a los humanos, por lo que la palabra «actante» se toma prestada de la semiótica, y se utiliza como elemento lingüístico que permite incluir a los no humanos en la definición.

Latour ha reemplazado sujetos y objetos por los hechos científicos y los artefactos técnicos, mediante la noción de «colectivo», como intercambio de propiedades humanas y no humanas en una corporación, la «sociedad». «La ciencia y la tecnología permiten que las mentes se separen de la sociedad, alcancen la naturaleza objetiva e impongan un orden sobre la materia eficiente»³⁷¹, «en efecto, la sociedad es algo construido, pero no algo socialmente construido»³⁷².

Latour queriendo liberar la ciencia de la política, mediante el binomio humano-no humano no podrá culminar una tarea política como la realizada por la dicotomía sujeto-objeto. El progreso es un mito para Latour, y mediante la narrativa del «esclavo», veremos que «lo que crece no es la diferenciación entre el sujeto y el objeto, sino el grado progresiva e indefinidamente creciente de la trabazón entre los humanos y los no humanos»³⁷³. Aísla once estratos para mostrar que la dicotomía entre los objetos y los sujetos no es inevitable. Destaca los entrecruzamientos que permiten que los humanos y los no humanos intercambien sus propiedades. Estos entrecruzamientos tienen como resultado un cambio en las dimensiones del colectivo, composición y grado en que se entrelazan humanos y no humanos. Latour, abre la caja de Pandora al revés, empezando por los más recientes tipos de implicaciones recíprocas, dibujando el mapa del laberinto hasta encontrar el primer pliegue mítico.

Efectivamente, Latour, abre la caja de Pandora al revés, Nivel 11: Ecología Política. Representación política para los no humanos cada vez más necesaria. Nivel 10: Tecnociencia. Fusión de ciencia, organización e industria, las fórmulas de coordinación mediante «redes de poder» abarcan a las entidades no articuladas. Nivel 9: Redes de poder. Red tejida por factores técnicos y sociales. La intimidad entre humanos y no humanos es menor en las redes de poder que en la ecología política. Nivel 8: Industria. Concede a la materia la capacidad de relacionarse con otros seres de nuestro género. Los no humanos manifiestan esta capacidad cuando pasan a formar parte del ensamblaje de actantes que denominamos máquina. El proyecto de la modernidad consiste en crear este híbrido, un no humano fabricado que no posee el carácter de la sociedad y la política aunque edifica el cuerpo político con una eficacia mayor porque parece ajeno a

³⁷¹ Ob. cit., p. 232.

³⁷² *ib.*, p. 236.

³⁷³ *ib.*, p. 240.

la humanidad. Nivel 7: La megamáquina. Organización de grandes cantidades de humanos mediante cadenas de mando, planes y procedimientos de cómputo. La gestión de las cosas y el gobierno de los hombres, precede a la expansión de las técnicas materiales, siempre que aprendemos cómo gestionar a los humanos, trasladamos ese conocimiento a los no humanos, dotándoles de más propiedades de organización. Nivel 6: Ecología interiorizada. Socialización y reconfiguración de plantas y animales, cambia su forma, función, y genética. Los cambios son tan profundos que penetran en la prehistoria y mitología. Nivel 5: Sociedad. «La sociedad existe, pero no es algo socialmente construido. Los no humanos proliferan por debajo de las bases la teoría social»³⁷⁴. Nivel 4: Técnicas. Implican una organización semisocial que reúne a no humanos de muy épocas, lugares y materiales. Las técnicas son lo que le sucede a las herramientas y a los actantes no humanos al ser procesados por una organización que los extrae, recombina y socializa. Nivel 3: Complicación social. Compuesta por interacciones, la esfera social se hace visible y obtiene, gracias a los no humanos cierto grado de durabilidad. Nivel 2: Equipo básico de herramientas. Extensión de las habilidades sociales a los no humanos, el equipo básico de herramientas y técnicas se relacionan a través del vínculo de la evolución. Nivel 1: Complejidad social. Los primates interaccionan socialmente con el fin de restaurar un orden social en constante decadencia, se manipulan mutuamente para poder sobrevivir en grupo.

«Mi objetivo es combatir al modernismo descubriendo el escondrijo en el que ha vivido la ciencia desde que fuera secuestrada con fines políticos, unos fines políticos que no comparto»³⁷⁵, Latour. Es imposible definir estructuras sociales sin los no humanos en ellas, las propiedades de los humanos y no humanos no pueden intercambiarse al azar. Latour alterna entre los estados sociales de los humanos y los estados de las relaciones entre no humanos. El error del paradigma dualista es su definición de humanidad. Para Latour hay un creciente número de humanos que se entremezclan con un creciente número de no humanos hasta el punto de que la totalidad del planeta se dedica a la política, el derecho y pronto a la moral. El objetivo de esta filosofía y teoría social consiste en idear las instituciones políticas que puedan recibir a los artefactos en nuestra cultura intelectual como actores sociales de pleno derecho.

³⁷⁴ Ob. cit., p. 250.

³⁷⁵ *ib.*, p. 254.

2.3 Re-ensamblar lo social. Introducción a la teoría del actor-red. ANT-TAR.

Latour, define lo social como un movimiento de reasociación y reensamblado, y distingue la sociología de lo social de la sociología crítica. Definida por tres rasgos, no se limita a lo social, sino que reemplaza el objeto a estudiar por otra materia hecha de relaciones sociales, sostiene que esta sustitución es insoportable para los actores sociales que necesitan vivir bajo la ilusión de que hay «otra» cosa más que lo social y considera que las objeciones de los actores a sus explicaciones sociales son la prueba de que esas explicaciones son correctas. El subcampo de la teoría social ha sido llamado «teoría del actor-red», la TAR. El origen de este es la necesidad de una nueva teoría social adaptada a los estudios sobre la ciencia y la tecnología. TAR:

Teoría del actor-red, es una etiqueta que designa un conjunto de principios metodológicos, epistémicos y de trabajos de campo que desde hace más de dos décadas conmocionan la tradición del pensamiento social. Sus propuestas, a pesar de circunscribirse, en buena medida, al campo de lo que se denomina sociología del conocimiento científico o estudios sociales de la ciencia y la tecnología, vas más allá de una mera reflexión sobre la ciencia y la tecnología y se enfrentan al problemas más general de la producción y estabilización del orden social³⁷⁶.

Latour, para obtener una nueva definición de «asociación», presenta cinco «fuentes de incertidumbres» fundamentales:

1º Fuente de incertidumbre: no hay grupos, solo formación de grupos. La TAR llega a la conclusión científica, de que las controversias entre científicos sociales respecto de que esta hecho el mundo social provee al analista un recurso esencial para rastrear las conexiones sociales. Los marcos de referencia cambiantes pueden lograr una buena comprensión de cómo se genera lo social, puesto que la relación relativista entre marcos de referencia ofrece un juicio objetivo. Por lo que 1º, delinear un grupo exige voces a favor de la existencia del grupo. 2º, siempre por comparación con otros vínculos rivales se destaca cualquier vínculo, y por cada grupo se establecen antigrupos.

³⁷⁶ Tirado, Francisco, Doménech, Miquel, *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm especial, Noviembre-Diciembre 2005, p. 2.

3º, cuando se forman los grupos, sus voces buscan maneras de definirlos marcando fronteras fijas y durables. 4º, las voces hacen posible la definición durable de los grupos: científicos y ciencias sociales, estadística y periodismo social.

Para la TAR, si se dejan de hacer y rehacer los grupos, se deja de tener grupos. Para los sociólogos de lo social la regla es el orden, la descomposición y el cambio son excepciones. Y para los sociólogos de las asociaciones la regla es la actuación, y la excepción, cualquier tipo de estabilidad a largo plazo. Un intermediario transporta significado o fuerza sin transformación, definir sus datos de entrada basta para definir sus datos de salida. Los mediadores, en cambio, pueden funcionar como uno, nada, varios o infinito, y sus datos de entrada nunca predicen los de salida. Para la TAR, no hay ningún tipo preferible de agregado social, hay una cantidad interminable de mediadores y cuando se transforman en intermediarios fieles, esa situación es una excepción que hay que explicar con más mediadores.

2º Fuente de incertidumbre: se apoderan de la acción. La acción debe considerarse un conglomerado de conjuntos de agencias que tienen que ser desenmarañados. Un actor es un actor-red que representa la mayor fuente de incertidumbre respecto del origen en la «acción». Podemos proponer un conjunto limitado de pautas para seguir las maneras en que los actores reconocen o no una agencia en las explicaciones sobre que los hace actuar, aunque nunca sabemos con certeza que es lo que los hace actuar, podemos definir una lista de aspectos que siempre están en lo que ha sucedido, las agencias son parte de la explicación. Por lo que 1º, las agencias hacen algo, inciden en un estado de cosas. Sin explicación, sin pruebas, sin transformación de algún estado de cosas, no hay razonamiento respecto de una agencia. 2º, si la agencia es una cosa, su figuración es otra. Figuración como término técnico para terminar con reacciones reflejas de las «explicaciones sociales». Para romper la influencia de la «sociología figurativa», la TAR usa la palabra técnica «actante». 3º, los actores critican a otras agencias acusándolas de falsedad. Las referencias a agencias agregaran nuevas entidades, y apartarán a otras como ilegítimas. 4º, los actores proponen sus propias teorías de la acción para explicar cómo se concretan los efectos de las acciones de los agentes, y los actores son metafísicos plenamente reflexivos y capaces, según la TAR, tienen su propia metateoría de cómo actúa la agencia.

La distinción consistirá en decidir si la agencia será tratada como una «intermediaria»³⁷⁷ o una «mediadora». Para los intermediarios, los datos de entrada predicen bien los de salida, no habrá nada en el efecto que no haya estado en la causa. Para los mediadores, las causas no permiten que se deduzcan los efectos, simplemente ofrecen ocasiones, circunstancias y precedentes. La cuestión clave para una ciencia social es decidir si trata de deducir de unas pocas causas todos los efectos que estaban ya «en potencia», o de reemplazar tantas causas como sea posible por una serie de actores, este es el significado técnico de la palabra «red». El incremento de mediadores por encima de los intermediarios, será la señal que indique que es un buen estudio dentro de la TAR.

La teoría del actor-red distingue entre una sociología de lo social y una sociología de las asociaciones. Cuando los científicos sociales utilizan los sustantivos “sociedad”, “socialidad”, “societal”, “lo social”, etc., apelan normalmente a una dimensión, situación o estado de cosas homogéneo y estable. Hacen referencia a una sustancia intangible que tiene la propiedad de ser movilizada para explicar otro tipo de fenómenos³⁷⁸.

3º Fuente de incertidumbre: los objetos también tienen capacidad de agencia. Para la TAR, «social», es un tipo de «asociación» momentánea caracterizada por cómo se reúnen y generan nuevas formas. Las asociaciones trascendentes y duraderas son creadas para algo distinto que no podría ser detectado mientras la noción de fuerza social no fuera sometida a análisis. En síntesis, no es posible decir de vínculo alguno que sea duradero ni que este hecho de materia social. La ventaja de disolver la noción de fuerza social y reemplazarla por interacciones de corta duración o nuevas asociaciones es que es posible distinguir en la noción compuesta de sociedad lo que corresponde a su durabilidad y sustancia. Cuando se ejerce el poder en forma duradera, es porque no está constituido de vínculos sociales. Por lo tanto, cuando los científicos sociales hablan de «vínculos sociales» deberían referirse a algo que tiene muchas dificultades para extenderse en el tiempo y el espacio, y que debe ser renegociado constantemente. Si el mundo social estuviera hecho de interacciones locales, tendría un

³⁷⁷ El término «mediación», contrariamente al de «intermediario», indica la existencia de un acontecimiento o la intervención de un actor que no puede definirse por sus datos de entrada y salida. Si el intermediario se define en función de lo que es su causa, la mediación excede siempre su condición.

³⁷⁸ Tirado, Francisco, Doménech, Miquel, *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm especial, Noviembre-Diciembre 2005, p. 8.

aspecto provisional, inestable y caótico, y no un paisaje firmemente diferenciado que las referencias al poder y la dominación pretenden explicar. La solución de la TAR es multiplicar las ocasiones para detectar la contradicción que puede haber, una manera de forzar a los sociólogos a rastrear los medios no sociales cuando invocan el poder de las explicaciones sociales. Su consigna, «seguir a los actores», se convierte en «seguir a los actores al moverse entre cosas que han agregado a las capacidades sociales de modo de hacer mas duraderas las interacciones en cambio»³⁷⁹.

La TAR dice que ninguna ciencia de lo social puede iniciarse si no se explora la cuestión de quien y que participa en la acción, aunque signifique la incorporación de elementos no humanos. La TAR quiere extender la lista y modificar las formas y figuras de los participantes e idear una manera de hacerlos actuar como un todo duradero. Para los sociólogos de las asociaciones, lo nuevo es que se destaca a los objetos como actores, y como lo que explica los poderes dominantes de la sociedad, las inmensas asimetrías, y el ejercicio aplastante del poder. La TAR sostiene que tenemos que aceptar que la continuidad de cualquier curso de acción rara vez consistirá de conexiones entre humanos o entre objetos, sino que irá en zigzag de unas a otras. La TAR no tiene nada que ver con una «reconciliación» de la dicotomía objeto/sujeto. Para absorber la tercera fuente de incertidumbre debemos inquirir sobre la capacidad de ser agentes de todo tipo de objetos. Por lo que, 1º El estudio de las innovaciones y controversias ha sido uno de los primeros donde fue posible mantener los objetos como mediadores visibles y distribuidos. 2º, Los implementos más rutinarios, tradicionales y silenciosos, dejan de ser dados por sentado cuando se les aproximan usuarios ignorantes y torpes por la distancia en el tiempo, el espacio y en las capacidades. 3º Los accidentes y golpes, son intermediarios silenciosos que se convierten en mediadores plenos, objetos que parecían automáticos y exentos de agentes humanos, están compuestos por multitudes de humanos. 4º Cuando los objetos van a un segundo plano, siempre es posible sacarlos nuevamente usando archivos, documentos, memorias, etc., para reproducir a través de los historiadores, el estado de crisis en el que nacieron las maquinas.

³⁷⁹ Ob. cit., p 102.

4º Fuente de incertidumbre: cuestiones de hecho contra cuestiones de interés. Cuando un hecho es construido, damos cuenta de la realidad objetiva mediante varias entidades cuyo ensamblado podría fracasar. Constructivismo social significa que reemplazamos aquello de lo que está hecha esta realidad con alguna otra sustancia social de lo que «realmente» está hecho.

La TAR es la rama de la ciencia social compuesta por aquellos que han tratado de dar una explicación social de los hechos de la ciencia. Estos han decidido que la teoría social funciona incluso con la ciencia, pero Latour ha concluido que la teoría social ha fracasado con la ciencia de manera tan radical que tuvo que haber fracasado siempre con todo. La primera posición es predecible: los estudios de la ciencia tenían que fracasar porque no pueden ofrecer explicación social alguna de la ciencia objetiva. La segunda conclusión, es que: para ser respetada y tener éxito, la sociología deberá limitarse a aquellos puntos considerados superficiales por la posición anterior. La TAR propone que: «El hecho de que la teoría social haya fracasado tan rotundamente es una gran oportunidad, dado que ahora es posible que por fin entre en razón»³⁸⁰. Para la TAR dado que las explicaciones sociales han fracasado con la ciencia, deben haber fracasado en todo, la ciencia es especial en el sentido de que sus practicantes no permiten a los sociólogos pasar por su terreno y destruir sus objetos con «explicaciones sociales» sin expresar su disenso. La dificultad está en el doble significado de social: detrás de la afirmación epistemológica de que es necesario dar explicaciones sociales, yace la afirmación ontológica de que las causas tienen que incluir fuerzas hechas de sustancia social. Explicar es un emprendimiento de construcción del mundo que consiste en relacionar entidades con otras entidades, dibujando el trazado de una red. De modo que la TAR no puede compartir la filosofía de la causalidad utilizada en las ciencias sociales. Si un «factor social» es transportado a través de intermediarios, entonces todo lo importante está en el factor, no en los intermediarios.

Para la teoría del actor-red, “lo social” designa la relación que se establece entre un conjunto de elementos heterogéneos. Es decir, las asociaciones que elementos muy diversos establecen entre sí en un momento determinado³⁸¹.

³⁸⁰ Ob. cit., p 143.

³⁸¹ Tirado, Francisco, Doménech, Miquel, *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm especial, Noviembre-Diciembre 2005, p. 10.

Todos los actores pueden estar asociados para que hagan a otros hacer cosas. Esto se hace generando transformaciones por los muchos eventos inesperados originados en los otros mediadores que los siguen en línea. Este es el «principio de irreducción» y significado filosófico de TAR: una concatenación de mediadores no establece las mismas relaciones y no requiere el mismo tipo de explicaciones que los intermediarios que transporta una causa. Ahora se puede plantear el objetivo de la sociología de las asociaciones de manera precisa: «no hay sociedad, dominio de lo social ni vínculos sociales, sino que solo existen traducciones entre mediadores que pueden generar asociaciones rastreables»³⁸². Por lo que 1º, seguir de cerca los hechos científicos que son fabricados en sus etapas de realización, ofrece mucha información cuando se los lleva a sus «fabricas», laboratorios e institutos de investigación. 2º, esos sitios ya no se limitan a los laboratorios. La ciencia y la tecnología contemporáneas se han extendido tanto en la vida diaria, que es difícil seguir un curso de acción en las sociedades industriales sin darse de frente con sus resultados. Cuanto más se extienden la ciencia y la tecnología, más se vuelven rastreables físicamente los vínculos sociales. 3º, los experimentos y las controversias que generan proveen un sitio donde es posible verificar lo que podrían significar la metafísica y la ontología en términos prácticos para los científicos. En las instituciones científicas podemos encontrar el acceso más fácil para comprender lo que significa aumentar la variedad de agentes y explorar teorías alternativas de acciones. 4º, sin ayuda de los sociólogos de la ciencia se ha hecho visible la diferencia entre las cuestiones de hecho y las cuestiones de interés gracias a los debates sobre las «cosas naturales».

5º Fuente de incertidumbre: escribir explicaciones arriesgadas. Dado que la TAR sostiene que renueva lo que significa ser una ciencia y lo que significa ser social, también tiene que renovar lo que ha de ser un informe objetivo. Un buen informe de la TAR es una narrativa a una descripción donde todos los actores hacen algo. Cada uno de los puntos en el texto puede convertirse en una bifurcación, un evento, o el origen de una nueva traducción. Un buen texto produce redes de actores cuando permite al escritor seguir un conjunto de relaciones definidas como otras tantas traducciones. Una red no es lo que está representado en el texto, sino lo que prepara al texto para tomar a

³⁸² Ob. cit., p 158.

los actores como mediadores, la consecuencia es que se puede producir un informe basado en la concepción de actor-red de temas que no tienen la forma de una red. Inversamente, podría escribirse sobre redes técnicas, sin un informe basado en la concepción de actor-red. La metáfora material original tiene tres rasgos importantes a evocar con esta expresión: 1º se establece una conexión punto a punto rastreable físicamente, 2º, tal conexión deja vacío la mayor parte de lo que no está conectado, y 3º, esta conexión requiere de un esfuerzo.

Para rastrear un actor-red, tenemos que agregar a las huellas dejadas por el fluido social el informe textual, a través del cual se hacen presentes los rastros. En un informe de actor-red se incrementa la proporción relativa de mediadores respecto de intermediarios. Tal descripción será un informe «arriesgado», «y falla la mayor parte de las veces dado que no puede dejar de lado la completa artificialidad del emprendimiento ni su esfuerzo por lograr precisión y veracidad»³⁸³. Toda la cuestión es ver si el «evento» de lo social puede extenderse hasta el evento de la lectura a través del medio del texto. La política, es solo una manera de componer lo colectivo, no puede aportar el patrón general para una sociología de las asociaciones. Pero dado que los analistas han utilizado la sociedad para encontrar atajos a la política, no está en buena posición para diferenciar los paisajes definidos por esos rastreadores diferentes. Por lo que se actuara en tres movimientos, 1º relocalizaremos lo global, como modo de descomponer el automatismo que lleva de la interacción al «contexto»³⁸⁴, 2º redistribuiremos lo local para entender por qué la interacción es una abstracción, 3º conectaremos los sitios revelados por los dos movimientos anteriores, destacando los diferentes vehículos que constituyen la definición de lo social entendida como asociación.

1º Movimiento: localizar lo global. Tenemos que establecer conexiones continuas que lleven de una interacción local a los demás lugares, momentos y agencias a través de los cuales «se hace que un sitio local haga algo»³⁸⁵, tenemos que seguir el camino indicado por el proceso de delegación o traducción. La TAR es un principio de «proyección» abstracto para desplegar cualquier forma. Se rastrea un actor-red cuan-

³⁸³ Ob. cit., p 193.

³⁸⁴ Contexto, contenido. Son términos prestados por la historia de la ciencia y cuyo objeto son las explicaciones internalista y externalista en los estudios de la ciencia.

³⁸⁵ *ib.*, p 249.

do en una investigación se toma la decisión de reemplazar actores de cualquier tamaño por sitios locales y relacionados. El actor, revela el estrecho espacio en el que todos los ingredientes del mundo comienzan a gestarse, la red puede explicar a través de que vehículos, que rastros, que tipos de información se está llevando el mundo al interior de esos lugares, y luego de haber sido transformados allí, vuelven nuevamente hacia afuera, esta es la razón por la que la «red» es lo que relaciona a los actores. La escala es un logro del propio actor, esta es la propuesta más antigua y decisiva que hace la TAR. Enmarcar las cosas en algún contexto es lo que los actores hacen constantemente, esta actividad de enmarcado, de contextualización es la que debe ponerse en primer plano.

2º Movimiento: redistribuir lo local. Lo local tiene que ser «redespachado» y «redistribuido». Una vez que se hacen ambos movimientos correctivos, aparecerá en primer plano otro fenómeno: nuestra atención comenzará a concentrarse en los «conectores» que entonces podrán circular libremente sin detenerse en el «contexto» o «interacción». El mundo social adoptará una forma nueva más plausible, que podrá adecuarse a la tarea de ensamblar, recolectar y componer. El término «interacción local» es el ensamblado de todas las otras interacciones locales, distribuidas en otros puntos del espacio y el tiempo, que han sido introducidas en la escena a través de las retransmisiones de varios actores no humanos. La presencia transportada de unos lugares al interior de otros se llamara «articuladores o localizadores»³⁸⁶. Por lo que, 1º, ninguna interacción es isotópica. Lo que actúa al mismo tiempo en cualquier lugar viene de muchos otros lugares, muchos materiales distantes y muchos actores lejanos. 2º, ninguna interacción es sincrónica. 3º, las interacciones no son sinópticas. Muy pocos de los participantes en un determinado curso de acción están visibles simultáneamente en cualquier punto dado. 4º, las interacciones no son homogéneas. Los retransmisores que concretan la acción no tienen la misma cualidad material en toda su extensión. 5º, las interacciones no son isobáricas. Algunos participantes presionan para que se los tome en cuenta, otros responden a costumbres rutinarias basadas en hábitos corporales.

³⁸⁶ Articulación, este término ocupa el espacio vacío que deja la dicotomía del objeto y el sujeto, o lo que es lo mismo, la dicotomía entre el mundo externo y la mente. La articulación es una propiedad ontológica del universo. La cuestión ya no es saber si las afirmaciones se refieren o no a un estado de cosas, sino que se limita a determinar si las proposiciones están bien articuladas o no.

Una «estructura» es un actor-red del que hay escasa información, y una «interacción» es un sitio bien enmarcado por localizadores comportándose como intermediarios para ser visualizado. Por el contrario, la noción de interacción local tiene tan poca realidad como la estructura global, luego serán extraños los esfuerzos realizados por las ciencias sociales para lograr algún compromiso entre el contexto global y la interacción, con el fin de negociar alguna vía más sutil entre «actor» y «sistema». Las tecnologías de la información nos permiten rastrear las asociaciones, y hacen visible lo que antes era solo virtualidad presente, planteadas como un humano en un escenario, se han convertido en el resultado provisorio de todo un ensamblado de componentes adicionales que provienen de lugares diferentes. Las tecnologías informáticas nos ayudan a entender el trabajo que se realiza en la creación de actores. La TAR, es diferente, está interesada en mediadores que hacen que otros mediadores hagan cosas, cuantos más enlaces tiene, tanto más existe, y cuantos más mediadores haya, mejor. De modo que un actor-red es aquello a lo que una red extensa de mediadores que entran y salen del hace actuar. Los enlaces vienen primero, y los actores, después, luego cuando hablemos de actor siempre deberemos agregar la gran red de enlaces que lo hacen actuar.

3° Movimiento: conectar sitios. El primer movimiento transfiere lo global, contextual y estructural hacia el interior de sitios diminutos, lo que nos permite identificar a través de cuales circulaciones de dos vías pueden lograr esos lugares alguna relevancia para los demás. El segundo movimiento transforma todo sitio en el punto final provisorio de algunos otros sitios distribuidos en el tiempo y el espacio, cada sitio se convierte en el resultado de la acción a distancia de otra agencia, y aparece un tercer fenómeno que justifica los esfuerzos de abstracción. Ya que con la TAR, llevamos la teoría a un nivel mayor de abstracción, nos permite no sintetizar los ingredientes de lo social en lugar de que lo haga el actor, ahora se pueden abordar cuestiones nuevas. La primera es detectar el tipo de correctores que hacen posible el transporte de agencias a gran distancia y comprender porque son tan eficientes para dar formato a lo social. La segunda es preguntar cuál es la naturaleza de las agencias transportadas y dar un significado más preciso a la noción de mediador. Si queremos reensamblar lo social, es necesario detectar, junto con la circulación y el formateo de los vínculos sociales concebidos tradicionalmente, otras entidades en circulación. Cosas, cuasi-objetos y

enlaces son el verdadero centro del mundo social, no el agente, ni la persona, ni la sociedad. Lo social no es un lugar o cosa, sino un movimiento de nuevas asociaciones.

Las palabras «social»³⁸⁷ y «naturaleza»³⁸⁸ son proyectos diferentes: uno busca rastrear relaciones entre entidades inesperadas y otro procura lograr que esas relaciones se mantengan en un todo siendo posible vivir. El error no está en tratar de hacer dos cosas a la vez, toda ciencia es a la vez un proyecto político, el error es interrumpir la primera por la urgencia del segundo. La TAR es una manera de decir que la tarea de ensamblar un mundo común no puede contemplarse si la otra tarea no se desarrolla más allá de los límites fijados por el cierre de la esfera social. Esta es la razón por la que se define lo colectivo como una expansión de la naturaleza y la sociedad, y la sociología de las asociaciones como la reanudación del proyecto de la sociología de lo social. Esto es el proyecto político de la TAR.

La teoría del actor-red ha sido objeto de tres elaboradas críticas. La primera acusa a este enfoque de llevar los estudios de la ciencia y la tecnología a un callejón sin salida. En esa situación, estos quedan totalmente inválidos y se torna la vieja autoridad de la palabra científica. Esta crítica defiende un rechazo total de la generalización del principio de simetría y un regreso al principio de simetría tal y como lo formula originalmente el Programa Fuente. La segunda sostiene que los trabajos de la teoría del actor-red han sido el vehículo, sutil y acrítico, de expresión y reproducción de la ideología que determina la democracia liberal. Esta argumentación apuesta por un mantenimiento de la generalización del principio de simetría, pero exigiéndole una mayor capacidad autocrítica con los posibles efectos ideológicos que se expresen en su práctica. La tercera denuncia que no existe en la teoría del actor-red un ejercicio autocrítico con las metáforas que se manejan. Tal ausencia conduce, paradójicamente, a la producción de relatos asimétricos y al olvido de temas importantes en el análisis de la relación entre tecnología y sociedad³⁸⁹.

³⁸⁷ Su significado alude al resultado de una solución que, por razones políticas, divide artificialmente el mundo en dos ámbitos: el natural y el social. Para referirme, no al artefacto de la sociedad, sino a las múltiples conexiones entre los humanos y los no humanos, se utiliza en su lugar la palabra «colectivo».

³⁸⁸ La naturaleza no es considerada aquí como el trasfondo exterior de la acción humana y social. La noción de naturaleza se refiere al resultado de una solución muy problemática. Los términos «no humanos» y «colectivo» se refieren a entidades que han sido liberadas de la carga política de tener que utilizar el concepto de naturaleza para cortocircuitar el proceso político.

³⁸⁹ Tirado, Francisco, Doménico, Miquel, *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro pos social de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm especial, Noviembre-Diciembre 2005, p. 22.

Capítulo 3

LANGDON WINNER: TÉCNICA Y POLÍTICA.

Las tecnologías no son sólo ayudas a la actividad humana sino también fuerzas poderosas que actúan para cambiar la forma de esa actividad y su significado.

Langdon Winner

Langdon Winner (1944), actualmente profesor de ciencias políticas en el departamento de estudios científicos y tecnológicos del Instituto Politécnico Rensselaer de Nueva York, USA. Como también lo fue en el MIT, Massachusetts Institute of Technology en Cambridge, y «académico líder en la política de la tecnología» para el Wall Street Journal. Entre sus obras destacan *Autonomous Technology, Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought* (1978) y *The Whale and the Reactor, A Search for Limits in an Age of High Technology* (1986), en su edición Española de 1989 con prólogo de Javier Bustamante. Referente académico internacional en su materia, tuve la oportunidad de conocerle en Septiembre de 2016 a la vuelta de algunas conferencias en la Universidad de Shenyang, China, y Barcelona, gracias a mi profesor de filosofía del derecho y política en la Licenciatura Javier Bustamante Donas, quien tuvo la amabilidad de presentármelo en su despacho de la facultad de filosofía de la UCM, lo que me dio la oportunidad de conversar e intercambiar puntos de interés en filosofía política y tecnológica. Desde el despacho de Javier, nos dirigimos a uno de los bancos del primer piso desde el que se puede ver todo el vestíbulo frente a la característica vidriera Art Decó, y bajo el escudo de la facultad, estuvimos sentados cerca de una hora conversando, Winner me transmitió su visión de cómo el actual desarrollo tecnológico en Occidente y sobre todo en USA, estaba contrariamente orientado a lo que debería de ser una democracia de calidad, socavando en muchos casos los valores de libertad fundacionales de la sociedad Norteamérica, citándome expresamente a la filósofa política de origen alemán nacionalizada estadounidense, Hannah Arendt, como uno de sus principales referentes. Y entre filosofía, tecnología y política, como decía anteriormente, se nos pasó prácticamente una hora, momento en que apareció Javier recordando a Langdon los compromisos pendientes. Agradecí su tiempo y nos despedimos quedando en continuar nuestra conversación por correo electrónico mientras bajábamos por la escaleras hacía la salida de la facultad.

Dentro de su pensamiento filosófico, Winner maneja la noción de que los artefactos técnicos poseen cualidades políticas, como veremos en el texto publicado en la «MIT Press», *Do Artifacts Have Politics?* (1980). Siendo esta, una de las principales características de su pensamiento. Javier Bustamante, al igual que Winner centra muchas de sus investigaciones en la detección de factores de cambio en la definición de los límites de la democracia y la participación ciudadana debidos a las TIC.

3.1 *Do Artifacts Have Politics?*. Política de las máquinas.

Para situarnos en el pensamiento de Winner, este entiende la «política» como los, «acuerdos de poder y autoridad en las asociaciones humanas, así como a las actividades que tienen lugar dentro de dichos acuerdos»³⁹⁰. Y la «tecnología», como «todo tipo de artefacto práctico moderno [...] tecnologías, piezas o sistemas más o menos grandes de *hardware* de cierto tipo especial»³⁹¹. Para Winner los sistemas técnicos forman un entramado con las condiciones de la política moderna, defendiendo que determinadas tecnologías poseen intrínsecamente propiedades políticas. Aunque, como el muy bien dice, *a priori*, «todos sabemos que los entes políticos son las personas, no las cosas» [We all know that people have politics, not things]. Este texto, *¿Tienen políticas los artefactos?* de 1980, será posteriormente incluido en su libro *La Ballena y el Reactor* del año 1986.

Sobre el concepto de la no importancia de la tecnología y por lo tanto de lo trascendente del sistema social o económico en el que está incorporada, Winner es claro, el «determinismo social tecnológico» [social determination of technology], no es más que una formula punitiva para los que tratan de forma acrítica el impacto social de la técnica, así como su desarrollo y aplicación. El concepto de que el desarrollo tecnológico es producto de su propia dinámica intrínseca, sin influencias externas sociales, es para Winner un error.

³⁹⁰ «Arrangements of power and authority in human associations as well as the activities that take place within those arrangements». (Winner, Langdon, *Do Artifacts Have Politics?*, (1980), en: Daedalus, Vol. 109, No. 1, Modern Technology: Problem or Opportunity?, pp. 121-136 Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences).

³⁹¹ «All of modern practical artifice [...] technology, smaller or larger pieces or systems of hardware of a specific kind». *ib.*, pp. 121-136.

Ya desde 1977, Winner nos habla de «la teoría de las políticas tecnológicas» dentro del pensamiento social político moderno, combinación de filosofías liberales, conservadoras y socialistas. Esta teoría fija su interés en los sistemas sociotécnicos de grandes proporciones, así como en los imperativos tecnológicos que obligan a adaptar, interpretando y exponiendo los modelos y esquemas internos y externos, más problemáticos a cerca del crecimiento de la cultura material moderna, haciendo de los artefactos técnicos un punto central. Reflexionando sobre las características de los objetos técnicos y su significado, y por lo tanto identificando tecnologías específicas como fenómenos políticos en sí mismas. Winner toma prestado citando al creador de la filosofía fenomenológica, de la fenomenología como estudio de los fenómenos que se muestran, del griego *fenómeno* (φαινόμενον), y *estudio* (λογος) Edmund Husserl, la expresión «ir a las cosas mismas» [Zu den Sachen selbst], que es donde nos lleva «la teoría de las políticas tecnológicas».

Para Winner hay dos formas en que los artefactos pueden poseer propiedades políticas. La primera, es en los que la invención y el diseño de un determinado sistema técnico se convierten en medio para alcanzar un determinado fin en una comunidad. Y la segunda, es en tecnologías inherentemente políticas, sistemas ideados por humanos necesitados de una fuerte compatibilidad con cierto tipo de relaciones sociales, siendo esta última forma más compleja y nuclear en nuestro tema.

El cambio tecnológico conlleva un amplio rango de motivos humanos, de los cuales el deseo de obtener dominio sobre los demás es frecuente. Es obvio que las tecnologías pueden ser utilizadas de manera que faciliten poder y privilegios de unos sobre otros. De acuerdo a nuestra forma habitual de pensar, concebimos las tecnologías como herramientas neutrales que pueden utilizarse bien o mal, pero generalmente no nos detenemos a pensar si un determinado invento pudo haber sido diseñado y construido de forma que produjera un conjunto de consecuencias lógicas y temporalmente previas a sus usos corrientes. Las «tecnologías» son en Winner modos de ordenar nuestro mundo, Ortega diría que el hombre fabrica mundo como instrumento que el hombre produce con su vida y su ser, «El mundo, la circunstancia, se presenta desde luego como primera materia y como posible máquina»³⁹².

³⁹² Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p 52.

Muchos sistemas técnicos en nuestra vida cotidiana conllevan la posibilidad de ordenar la actividad humana de diversas maneras. Conscientemente o no, las sociedades eligen estructuras para las tecnologías que influyen sobre el trabajo, comunicación y consumo. En los procesos de decisión sobre estas estructuras, las personas terminan distribuyéndose en diferentes estratos de poder y niveles de conocimiento, por mucha libertad de elección que exista cuando se introducen por primera vez instrumentos, técnicas o sistemas. Como nos recuerda Bustamante:

Se puede hacer política a través de la tecnología. Y la paradoja está en que difícilmente cambiamos de ideas políticas o religiosas, pero sí estamos dispuestos a dar entrada sin gran oposición en nuestro cotidiano a procedimientos y artefactos tecnológicos que pueden alterar sustancialmente nuestra forma de vida, es decir, que pueden actuar como verdaderas ideologías³⁹³.

Debido a que las elecciones respecto al equipamiento material, la inversión de capital y los hábitos sociales tiende a estabilizarse rápidamente, la flexibilidad respecto a los propósitos prácticos desaparece una vez adoptados compromisos *a priori*. Motivo, por el que las innovaciones tecnológicas se parecen a los decretos legislativos o las fundamentaciones políticas que establecen un marco para el orden público que se perpetuará a través de las generaciones. Winner, nos recuerda al también norteamericano Lewis Mumford en su *Autoritarian and Democratic Technics* (1964), en referencia a que algunas tecnologías por su propia naturaleza están cargadas política y específicamente, existiendo dos tradiciones tecnológicas contrapuestas en la historia occidental, una democrática, y otra autoritaria, afirma Mumford.

Estamos obligados a explicar, al menos, por qué todo el proceso de desarrollo técnico se ha vuelto cada vez más coactivo, totalitario y —en su expresión humana directa— compulsivo y denodadamente irracional; en efecto, absolutamente hostil a las manifestaciones de vida más espontáneas que no pueden introducirse en la máquina³⁹⁴.

³⁹³ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004, p. 16.

³⁹⁴ Mumford, Lewis, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p 108.

La idea que Winner nos propone examinar, es la de que ciertos tipos de tecnologías no permiten flexibilidad y que elegir las implica elegir una determinada forma de vida política. Para Bustamante:

Winner se pregunta en qué nos convertimos a medida que los cambios tecnológicos van alterando el paisaje material y social. Su gran preocupación está en identificar en qué se convierte la sociedad a medida que se van adoptando, extendiendo y consolidando nuevas formas de relaciones humanas con intermediación de la técnica³⁹⁵.

Básicamente, existen dos formas básicas de abordar el tema. Una versión defiende que la adopción de un determinado sistema técnico «requiere», necesita de hecho, la creación y mantenimiento de un conjunto particular de condiciones sociales como «ecosistema» de funcionamiento de dicho sistema. Según esta concepción, algunos tipos de tecnología requieren que sus medios sociales se estructuren de un modo determinado. El artefacto no puede llegar a existir como tal artefacto operativo a no ser que se cumplan las condiciones sociales y materiales adecuadas. Una segunda versión del argumento más débil, sostiene que cierto tipo de tecnología es fuertemente «compatible con», pero no requiere estrictamente de relaciones sociales y políticas de cierto estilo. Los argumentos mediante razones políticas a favor o en contra de la adopción de ciertas tecnologías, se mantienen apartados de las formas de razonamiento más comúnmente utilizadas sobre costes económicos, beneficios, impactos en el medio y posibles riesgos de salud y seguridad pública que pueden entrañar los sistemas técnicos. Más bien, el asunto tiene que ver con cómo pueden las elecciones sobre tecnologías tener consecuencias importantes para la forma y calidad de las asociaciones humanas. Para Javier Bustamante, «aparece una de las polémicas aún sin resolver en el mundo de los estudios sociales de ciencia y tecnología: la ambivalencia de su impacto»³⁹⁶.

Winner señala la evidencia que confirma que los sistemas tecnológicos más sofisticados son de hecho altamente compatibles con un control jerárquico y centralizado. La cuestión es si este patrón centralizador es o no en realidad un requisito

³⁹⁵ Bustamante, ob. cit. p. 17.

³⁹⁶ *ib.*, p. 18.

de tales sistemas. El asunto depende de nuestro juicio acerca de qué pasos son necesarios dar en las operaciones con ciertas tecnologías particulares, y qué requieren tales pasos, si los hay, y si es que requieren algo de la estructura de las comunidades humanas. Característica de las sociedades basadas en sistemas tecnológicos altamente sofisticados, es que las razones morales distintas de las prácticas, tiendan a parecer obsoletas e «idealistas». Toda exigencia a plantear en nombre de la libertad, la justicia y la igualdad puede ser neutralizada al confrontarse con argumentos de efectividad. «Pero el mundo que tenemos que entender y explicar -- y en el que estamos obligados a actuar y tomar postura -- es un mundo científico y tecnológico, en el cual la humanidad no puede simplemente lamentarse de la ausencia de sentido y la devaluación de los valores»³⁹⁷, nos dice al respecto Bustamante.

Las dos modalidades de interpretación esbozadas por Winner muestran cómo los artefactos tienen cualidades políticas. En primer lugar, centrados en cómo las características del diseño y planificación de un artefacto o sistema, pueden convertirse en medios de establecer patrones de poder y autoridad. Las tecnologías de este tipo poseen un cierto rango de flexibilidad en las dimensiones de su forma material, y es por esto por lo que sus consecuencias para la sociedad deben entenderse en relación a los actores sociales capaces de influir sobre ellas mediante diseños y planes seleccionados. En segundo lugar, examinando los modos de las propiedades rebeldes de ciertos tipos de tecnología, inevitablemente ligadas a particulares patrones institucionalizados de poder y autoridad. Aquí, la elección inicial sobre si se debe o no se debe adoptar algo es decisiva para las consecuencias. No existen diseños físicos o planes alternativos que den lugar a diferencias significativas, es más, no existen posibilidades de una intervención creativa por parte de diferentes sistemas sociales, capitalistas o socialistas, que puedan alterar la rebeldía de la entidad o cambiar significativamente las cualidades de sus efectos políticos. Winner defiende «ambas» posturas, puesto que ambos tipos de interpretación pueden aplicarse según las circunstancias. De hecho, puede suceder que en un complejo tecnológico determinado algunos aspectos sean flexibles respecto de sus posibilidades para la sociedad, mientras que otros aspectos, para mejor o peor, sean completamente rígidos. Las dos variedades de interpretación que sugiere Winner pueden superponerse una a la otra y relacionarse en muchos aspectos.

³⁹⁷ Bustamante, Javier, *Desarrollo socio técnico y responsabilidad moral: dilemas éticos en Ciencia y tecnología, Moralia*, Vol. XX, 1997-1, pp. 55-7.

3.2 *The Whale and the Reactor*. Tecnología y Revolución.

Me une a nuestro autor una gran amistad y una profunda admiración, que nace a comienzos de los noventa, cuando Winner fue mi tutor y director de tesis doctoral en el *Rensselaer Polytechnic Institute* en Troy, Nueva York, y de forma objetiva es una de las referencias obligadas en filosofía política de la tecnología contemporánea³⁹⁸.

De esta forma habla Bustamante de Winner, lo que nos demuestra, que sin duda, no había mejor elección para escribir el prólogo en castellano de la obra de Winner, *The Whale and the Reactor* (1986). En el que Bustamante nos introduce a este texto imprescindible sobre la tecnología como factor de configuración social:

Los modelos de vida tradicionales entran en crisis, pero no aparecen formas dominantes que sustituyan con ventaja a las anteriores. Esta *anomia* se agrava con la propia aceleración del conocimiento científico, su relación con la tecnología – que va más allá de ser una simple ciencia aplicada – y de la propia *tecnociencia* con la sociedad. Se puede argumentar que no es un problema nuevo, que ya desde el siglo XVII, con la aparición de la filosofía natural y la posterior transformación de ésta en ciencia, su impacto sobre la sociedad ha estado siempre presente³⁹⁹.

Winner identifica una nueva forma moderna de poder, una «cultura tecnopolita», lo que le lleva necesariamente al estudio de la política de los objetos técnicos. Su objetivo es explorar el significado de la tecnología dentro de nuestra forma de vida. «Según Winner, los poderosos sistemas técnicos se están convirtiendo en formas de poder, y como tales están colocando los cimientos de una cultura tecnopolita»⁴⁰⁰.

Con la *revolución informática*, entusiastas de los ordenadores creen que se producirá de modo inevitable una sociedad más democrática. Pero lo importante para Winner a lo largo de toda la obra, es su convencimiento de que una filosofía tecnológica que se valore como tal, no puede eludir una pregunta radical: ¿Cómo limitar la tecnología moderna de forma que se ajuste a nuestro ser y mundo a construir?.

³⁹⁸ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004, p. 3.

³⁹⁹ Winner, Langdon, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, 1986. Prologo de Javier Bustamante Donas. p. 1.

⁴⁰⁰ *ib.*, p. 1.

Para Bustamante la respuesta es clara:

Tendremos que crecer en criterios y valores, pues ya hemos crecido bastante en ciencia y tecnología. Prueba de dicho desfase es el hecho de que aquel que quiera saber de física no toma a Newton como libro de cama. Por el contrario, quien quiera saber realmente de ética todavía tendrá que acudir a la ética a Nicómaco de Aristóteles, a los textos de epicúreos y estoicos, a las doctrinas deontologistas de Kant, o al utilitarismo de J.S. Mill. No ha habido un progreso paralelo en ambos campos, y no creo que sea una mala inversión para la sociedad invertir en ética. Pues si la ciencia y la tecnología marcan los límites de aquello que podemos hacer, la ética marca los límites de lo que debemos hacer. Se convierte por tanto en un problema de urgente necesidad para contrapesar el tremendo poder transformador que la tecnociencia ha puesto en nuestras manos⁴⁰¹.

Una filosofía de la tecnología en nuestra civilización tecnológico-industrial, donde las tecnologías son formas de vida, se hace imprescindible. Como tarea fundamental, la filosofía de la tecnología debe examinar de forma crítica la naturaleza y significado de las ayudas artificiales para la actividad humana. Este es el terreno adecuado de investigación, el que la aparta, de la filosofía científica. Los mejores escritos provienen de filósofos del siglo XX que han tratado el tema en medio de otras investigaciones, como Marx en el desarrollo de la teoría del materialismo histórico.

Según Winner, los poderosos sistemas técnicos se están convirtiendo en formas de poder, y como tales están colocando los cimientos de una cultura tecnopolita. Las tecnologías actúan de forma similar a las leyes, como veremos más adelante, y la distinción marxista tradicional entre infraestructura, estructura y superestructura ya no tiene la fuerza explicativa que alguna vez tuvo⁴⁰².

O Martin Heidegger en su teoría ontológica. Para él que la tecnología nunca se incorporó a la investigación filosófica por mérito propio, como sí lo hicieron la epistemología, la metafísica, la estética, las leyes, la ciencia y la política. Para Winner, la inexistencia de una filosofía de la tecnología se debe a que nunca se inició por la influencia de la idea de «progreso» en el pensamiento social de la era industrial. Porque

⁴⁰¹ Bustamante, ob. cit. p. 9.

⁴⁰² *ib.*, p. 1.

según el punto de vista tradicional, la relación humana con los objetos técnicos es una obviedad que no merece reflexión. Esta noción heredada divide los posibles intereses de la tecnología en dos categorías: *hacer* y *usar*. La atención se centra por tanto en «cómo funcionan las cosas» y en «hacer que las cosas funcionen». Pero la sociedad moderna nos muestra que las tecnologías son poderosas fuerzas que remodelan la actividad humana y su significado, sus ideas de espacio y tiempo, las relaciones sociales y los límites morales y políticos.

Podría parecer que el punto de vista que estoy sugiriendo es propio de un determinismo tecnológico: la idea de que la innovación tecnológica es la causa fundamental de los cambios sociales y que los seres humanos no tenemos otra posibilidad que sentarnos a observar el despliegue de este proceso inevitable. Según mi punto de vista, una noción más reveladora es la de “sonambulismo tecnológico”, ya que el interesante enigma de nuestros tiempos es que caminamos sonámbulos de buen grado a través del proceso de reconstrucción de las condiciones de la existencia humana⁴⁰³.

Winner nos advierte aquí de un punto de vista del desarrollo tecnológico que trasciende los defectos empíricos y morales de los modelos de causa y efecto. Reconociendo que, a medida que las tecnologías se construyen y se ponen en uso, ya se están produciendo alteraciones significativas en los patrones de la actividad humana y de las instituciones. Se están creando nuevos mundos, como ya nos decía Ortega:

Esta reacción contra su contorno, este no resignarse contentándose con lo que el mundo es, es lo específico del hombre. Por eso, aun estudiado zoológicamente, se reconoce su presencia cuando se encuentra la naturaleza deformada, por ejemplo, cuando se encuentran piedras labradas, con pulimento o sin él, es decir, utensilios. Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre⁴⁰⁴.

El logro más importante de cualquier nueva tecnología, la construcción de un sistema técnico que involucre a seres humanos como parte de su funcionamiento, requerirá de una reconstrucción de los roles y las relaciones sociales. Como requeri-

⁴⁰³ Winner, ob. cit. p. 1.

⁴⁰⁴ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p 08.

entos operativos propios de un nuevo sistema, no funcionara a menos que se modifique la conducta humana para adaptarse a su forma y proceso. Por lo que el solo acto de utilizar máquinas, técnicas y sistemas disponibles, genera modelos de actividad y expectativas que se convierten en una «segunda naturaleza». Concepto este de «segunda naturaleza» manejado por Winner, similar al eminentemente Orteguiano de «sobrenaturaleza»:

Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado, en un nuevo día del génesis, la técnica. Pues bien, dígaseme en qué grado de la enseñanza se pone el hombre medio en contemplación ante el enorme hecho de la técnica, dentro del cual va sumergida su existencia⁴⁰⁵.

La elección de Winner del término «formas de vida» proviene de las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Que intentó vencer el limitado punto de vista de la estructura de la lengua, según el cual la lengua consistía básicamente en nombrar cosas y eventos. Tras señalar la multiplicidad de los diversos «juegos de lenguaje» que forman el habla, Wittgenstein sostuvo que «el habla de la lengua es parte de una actividad, o de una forma de vida». Esto ayuda a Winner a vencer el limitado concepto del significado de la tecnología en la vida humana. Siendo en su conjunto, la mayoría de las transformaciones de innovación tecnológica, variaciones de antiguos patrones. La máxima conservadora de Wittgenstein «Aquello que debe ser aceptado, lo dado, son –podría decirse– *formas de vida*», podría ser regla guía de una fenomenología de la práctica técnica para Winner.

La visión de las tecnologías como formas de vida propuesta por Winner tiene sus orígenes en Karl Marx. En la primera parte de *La ideología alemana*, Marx y Engels explican la relación de la individualidad humana con las condiciones materiales de producción.

También en Kant nos encontramos, una vez más, con la forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en los intereses de clase reales. Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales

⁴⁰⁵ Ortega, ob. cit. p 1.

y sobre una *voluntad* condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones puras de la "*libre voluntad*", de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales⁴⁰⁶.

El concepto de producción de Marx revela la total deficiencia de cualquier interpretación que considere el cambio social un mero «efecto colateral» o «un impacto» de la innovación tecnológica. La visión de Marx se extiende hacia una comprensión general del desarrollo humano en un mundo de recursos naturales, herramientas, máquinas, productos y relaciones sociales. Como nos aclara Ellul acerca de la teoría Marxista, «su explicación de la condición proletaria fue mucho más profunda; demostró que el proletariado es el resultado de la división y mecanización del trabajo»⁴⁰⁷. En la situación que describe Marx, los individuos están activamente involucrados en la creación y recreación, producción y reproducción del mundo en el que viven. El ideal de Marx, una especie de humanismo materialista, augura que en una sociedad estructurada en condiciones modernas de producción, las personas ocupadas en una gran gama de actividades, enriquecerían su individualidad en muchas dimensiones, presagio frustrado por las instituciones capitalistas. La teoría marxista en general, busca explicar las relaciones entre diferentes clases sociales, que se despliegan en cada etapa de la historia de la producción material. Como nos recuerda Ellul en referencia a la misma, «y los hechos son la división del trabajo y la máquina, que dan como resultado una sociedad en la cual la explotación es inevitable – es decir, que produce plusvalías --. El fenómeno del proletario es, por tanto, incluso en el análisis marxista, una consecuencia del progreso técnico»⁴⁰⁸. Recuerdo haber leído no hace mucho en un diario digital Español un titular con la expresión «obreros técnicos», recordándome precisamente el concepto de «proletariado», pero elevado a la actual dimensión económico tecnológica, a la llamada nueva «economía digital», que gesta «proletarios nativos digitales mileuristas».

⁴⁰⁶ K. Marx & F. Engels, *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, 1959. Trad. Al castellano de W. Roces, III San Max.

⁴⁰⁷ Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p. 140.

⁴⁰⁸ *ib.*, p. 140.

Que Winner cite a Wittgenstein y Marx, no implica que nos proporcionen una base clara para una filosofía de la tecnología crítica. Wittgenstein proponiendo que las formas de vida deben ser aceptadas como «lo dado», decide que la filosofía ha de «dejar todo tal como está», por lo que nos deja poco más que un tradicionalismo pasivo. «Si se desea interpretar el fenómeno tecnológico de manera que sugiera juicios y acciones positivos, la filosofía wittgensteiniana deja mucho que desear. De una manera muy diferente, Marx y el marxismo contienen en potencia una pasividad igualmente lamentable»⁴⁰⁹. Marx estará dispuesto a permitir que la tecnología capitalista se desarrolle hasta su máxima expresión, en base a la promesa de la emancipación humana a medida que las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción se desarrollan, siendo la única esperanza de un proletariado camino a la revolución. La mayoría de los marxistas han creído que mientras que el capitalismo se debe atacar, la expansión tecnológica es buena en sí misma. Lo que en mi opinión implica que el medio técnico es un objetivo clave y necesario en sí mismo, tanto para el capitalismo como para el marxismo, con el norte de cumplir sus obsesiones de ingeniería social. En definitiva, la teoría marxista es tan letárgica como la wittgensteiniana en «dejar todo tal como está». El marxismo, desde un criterio del desarrollo tecnológico, anticipa una inevitable historia de productividad material de vertiginosa evolución, sin límites morales ni políticos. Marx promete la liberación de toda calamidad humana, reemplazando el capitalismo por socialismo, mediante la máquina. «A pesar de sus defectos, las filosofías de Marx y Wittgenstein comparten un valioso pensamiento: la observación de que la actividad social es un proceso constante de construcción del mundo»⁴¹⁰. Como conclusión hasta el momento en este texto de Winner, queda claro que ningún aspecto de la tecnología moderna puede ser juzgado neutral *a priori*, en relación al contexto político social. Por lo que Winner se hace la necesaria pregunta: ¿Dónde podemos buscar una teoría política de la tecnología?.

Arraigado en el pensamiento político occidental, existe una poderosa analogía que une la tecnología con la política, nos dice Winner. Platón, en *La República*, *Las Leyes*, *El Estadista* y otros diálogos, argumenta que el arte de gobernar es *techné* (τεχνη). Uno de los propósitos del argumento de Platón era desacreditar a los que creían

⁴⁰⁹ Winner, ob. cit. p. 22.

⁴¹⁰ *ib.*, p. 22.

que los asuntos de la vida pública podían ser dejados en manos de las masas democráticas. Pero más allá, es evidente que Platón creía que el arte de la política podía ser de igual utilidad que cualquier otra *techné* (τεχνη), produciendo trabajos bien hechos de valor duradero, buenas constituciones, como buenos productos de arquitectura política. *Politéia*, título en griego de *La República*, significa constitución de una *polis*, un orden apropiado de relaciones humanas dentro de la ciudad-estado. Platón describe las disposiciones institucionales adecuadas para la mejor *politéia*, retomando el tema en *Las Leyes*. Según Platón, la analogía entre tecnología y política funciona solamente en la dirección de la *techné* (τεχνη) como modelo para la política, no al revés. Aunque respetaba las artes materiales, desconfianza de ellas, y la incomodidad de Platón con la tecnología ha quedado como característica de la filosofía moral y la política hasta hoy.

Es evidente que a nadie se le ocurrió que la fecunda analogía de Platón en algún momento sería válida en sentido inverso, que la *tékhné* podría llegar a convertirse en política, que las formas de vida técnicas podrían por sí mismas jugar un rol importante en la configuración de la sociedad⁴¹¹.

Será en el siglo XVIII donde se restaure la comparación entre tecnología y política. La revolución industrial en Estados Unidos y Europa, disponía de las personas, máquinas y materiales para la producción, por lo que pronto comenzó a competir con las instituciones políticas por el poder y la autoridad.

En 1781, en sus *Notes on Virginia*, Thomas Jefferson advirtió la nueva fuerza en el mundo exterior e hizo comentarios acerca de su probable significado para la sociedad política. El sistema de producción que comenzaba a surgir en esa época, sostuvo, sería incompatible con la vida de una república estable y virtuosa⁴¹².

Esta creencia de Jefferson, común en escritos de la antigua Grecia y Roma, expresaba que la virtud cívica y la prosperidad material eran incompatibles, debido a la frágil naturaleza humana corrompible con suma facilidad ante la riqueza. Los hábitos indolentes del placer, trastocan las cualidades de frugalidad, moderación y abnegación necesarias para el mantenimiento de una sociedad libre. Una sociedad que desee mantener la virtud cívica, debería encarar la innovación técnica y el crecimiento

⁴¹¹ Winner, ob. cit. p. 42.

⁴¹² *ib.*, p. 43.

económico con cautela. Contra esta concepción, pensadores como Maquiavelo, Montesquieu y Adam Smith, mantuvieron que los objetivos económicos son una influencia civilizadora y moderadora en la sociedad, base de un gobierno estable. Ya que la persecución del propio interés inclina hacia la conducta racional.

Los autores de la Constitución de Estados Unidos estaban, en general, convencidos de la sabiduría de esta fórmula. Hasta el día de hoy forma la autoimagen básica de los norteamericanos, que iguala la abundancia con la libertad. En este contexto las nuevas tecnologías eran vistas como una innegable bendición⁴¹³.

La sociedad norteamericana alentaba a las personas a ser autónomas persiguiendo sus propios objetivos económicos. La abundancia material haría que todos pudieran ser felices, y los norteamericanos consideraron esta noción como una teoría de aplicación general, «la empresa económica, impulsada por la maquinaria del progreso técnico, era la esencia misma de la libertad humana»⁴¹⁴. La eficiencia como tradición en la vida norteamericana, aparece ya enunciada, en las «máximas de Benjamin Franklin: economizar tiempo, esfuerzo y dinero es una virtud»⁴¹⁵. Con el avance del industrialismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX, se convirtió en obsesión aplicable a la vida personal y social, así como también a los sistemas mecánicos y económicos, la eficiencia se confirmó en un fin de valor supremo por derecho propio, ligado al progreso de la ciencia, el crecimiento industrial, el surgimiento del profesionalismo y la conservación de los recursos naturales.

La constitución técnica de la sociedad para Winner, comienza por las tecnologías del transporte y la comunicación, facilitando el control desde un solo centro o un pequeño número de centros. Hoy, se ha producido una extraordinaria centralización del control social en las grandes sociedades anónimas, por lo que la dependencia de organizaciones muy centralizadas se ha convertido en una forma social dominante. Los nuevos dispositivos y técnicas aumentan el tamaño en que las organizaciones humanas son más eficientes. En el siglo XIX se incrementó notablemente el número de personas que se encontraron viviendo y trabajando dentro de instituciones

⁴¹³ Winner, ob. cit. p. 44.

⁴¹⁴ *ib.*, p. 44.

⁴¹⁵ *ib.*, p. 45.

gigantescas basadas en la tecnología, este gigantismo se ha convertido en un rasgo característico del marco material y social de la vida actual. De esta manera el ordenamiento racional de sistemas sociotécnicos ha tendido a producir sus propias formas características de autoridad jerárquica. Legitimados por la necesidad de hacer las cosas de la manera más eficiente y productiva, las relaciones humanas están estructuradas en patrones guiados por reglas que implican recibir y dar órdenes a lo largo de una elaborada cadena de mando. Lejos de ser un lugar de libertad democrática, el lugar de trabajo tiende a ser autoritario. Los mercados y las instituciones políticas que podrían regular los sistemas basados en la tecnología a menudo se encuentran sujetos a la manipulación por parte de esos mismos sistemas. Durante décadas, los entusiastas de la tecnología sostuvieron la creencia de que cualquier cosa que se creara en la cultura material/instrumental sería compatible con la libertad, la democracia y la justicia social. Lo que equivale a la convicción de que todas las tecnologías son liberadoras en sí mismas. La idea de reconocer límites en el crecimiento de ciertas tecnologías, junto con las discusiones actuales acerca de diversas maneras de mantener el crecimiento económico y la competitividad, son los únicos puntos de evaluación tecnológica que el público, los que toman decisiones y los académicos están dispuestos a considerar. Como las amenazas a la salud o la seguridad públicas, agotamiento de fuentes vitales, degradación de la calidad del medio ambiente, especies naturales y territorios a preservar, y aplicaciones con tensiones sociales y esfuerzos exagerados.

Como Platón y Aristóteles, Winner se pregunta: ¿Qué formas de tecnología son compatibles con la clase de sociedad que queremos construir?. En nuestra época, la *techné* (τεχνη) se ha convertido en *politéia*: nuestros instrumentos son instituciones en desarrollo. Una sociedad debe guiar su desarrollo sociotécnico de acuerdo con pautas de forma y límite autoconscientes y críticamente evaluadas. Dado que la innovación tecnológica está inextricablemente unida a los procesos de reconstrucción social, cualquier sociedad que desee controlar su propia evolución estructural debe enfrentarse a cada grupo significativo de posibilidades tecnológicas con sumo cuidado. «Diremos con Langdom Winner que la tecnología encarna una forma de política y las transformaciones tanto en una como en otra acaban contagiándose»⁴¹⁶, por tanto la teoría política puede contribuir a revelar las decisiones estratégicas en el diseño tecnológico.

⁴¹⁶ Alonso, Andoni, *Para una ética y una estética del software libre*, Isegoría, N° 34, 2006, p. 168.

Por lo tanto, la tarea más importante no es estudiar los “efectos” e “impactos” del cambio técnico, sino evaluar las infraestructuras materiales y sociales que crean las tecnologías específicas para la actividad de nuestras vidas. Debemos tratar de imaginar y procurar construir regímenes técnicos que sean compatibles con la libertad, la justicia social y otros fines políticos clave⁴¹⁷.

Lo que nos sugiere Winner aquí, es un cambio tecnológico disciplinado por la política de la democracia. El silencio del liberalismo respecto a este tema se iguala con el descuido en la teoría marxista. Ambas han buscado la libertad en la plenitud material, acogiendo cualquier medio tecnológico que produjera abundancia rápidamente.

Originado a principios de 1970, el concepto de «tecnología apropiada» se aplicó a los problemas de las sociedades industriales avanzadas. La disposición a señalar a las máquinas, técnicas y sistemas sociotécnicos de gran escala como orígenes del mal surgió cuando se intensificó el conflicto social en Estados Unidos y otras naciones industrializadas a finales de los 1960. La fascinación con la tecnología entre los involucrados en movimientos de finales de los 1960, aumento por escritos de intelectuales europeos y norteamericanos. Lewis Mumford, Paul Goodman, Herbert Marcuse, Theodore Roszak y Jacques Ellul trasladaron el tema de la sociedad tecnológica moderna y la mentalidad técnica al primer plano de la crítica social. La obra de Marcuse *One Dimensional Man* (1964) retrataba a la sociedad capitalista y socialista como componentes de una civilización tecnológica represiva, con todos los aspectos humanos bajo su control. El libro de Mumford, *The Myth of the Machine: The Pentagon of Power* (1970), es climax pesimista sobre la cultura material. Y la obra de Ellul, *The Technological Society* (1964), sostenía que cada aspecto de la vida del siglo XX, la economía, la política, la cultura simbólica, había caído bajo el dominio de la *technique*. Y señalando una reconstrucción social incluyendo juicios políticos respecto de rasgos del diseño tecnológico, Marcuse construía un puente entre la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y una tecnología alternativa. A medida que se extendió el interés por la «tecnología apropiada», un grupo de especialistas técnicos, comenzó a investigar nuevos estilos de interpretación en la ciencia y en la ingeniería. Según Amory Lovins, la «tecnología apropiada» era absolutamente compatible con el capitalismo, si bien el sistema debía reorganizarse para proporcionar suficientes fondos de inversión para el

⁴¹⁷ Winner, ob. cit. p. 53.

«camino de la energía blanda». David Dickson, consideró las posibilidades desde una perspectiva marxista, sosteniendo que «la tecnología alternativa» representaba un nuevo capítulo en la historia del socialismo. Murray Bookchin, profesor de tecnología apropiada de la Universidad Goddard, se unió a otros, incluyendo a Theodore Roszak e Ivan Illich, «uno de los pensadores críticos más importantes de la sociedad postindustrial. Personalidad controvertida y fascinante, de gran atractivo, sus ideas marcaron a toda una generación de intelectuales a lo largo del mundo»⁴¹⁸. En una interpretación que consideraba al movimiento como el renacimiento del anarquismo comunitario. Los ideales de la tecnología apropiada y el consumismo de la Nueva Era señalaban un fallo crucial en el materialismo moderno. A pesar de que la sociedad logra una riqueza sin igual, una corrupción sin límite ataca a las instituciones de la cultura industrial. Si se pudiera descubrir una manera de reformar los defectos de las cosas materiales, esto equivaldría a la reforma de la sociedad misma. «Lo mismo que dijeron Marx y Engels de los utopistas del siglo XIX se aplica a los tecnólogos adecuados de la década de 1970: eran hermosos visionarios, ingenuos respecto a las fuerzas que se les oponían»⁴¹⁹. Como en el caso de Illich, «la vigencia de las ideas que mantuvo en los años 70 se ha visto confirmada durante los años 90. Ciertamente sus propuestas prácticas para transformar la sociedad postindustrial no se han llevado a término»⁴²⁰.

La búsqueda de la descentralización ha sido crucial entre los activistas a favor de una tecnología apropiada. La palabra «descentralización», del prefijo «des» significa anulación o inversión, mientras que el sufijo «ización» indica una adecuación, un proceso en marcha. En medio el adjetivo «central», referencia a un centro no específico. Tomado en sentido literal, el término significa deshacer el proceso de convertirse en central. El significado del «centro» es el de un lugar geográfico o institucional en el cual se concentra un tipo particular de actividad o influencia, el decidir cuántos centros son el número adecuado nos incita a pensar acerca de la naturaleza de la actividad. La mayoría de las teorías políticas especifican la necesidad de centros gubernamentales en algún punto entre el gobierno unipersonal y el gobierno de todos. Justificar qué número de centros es el mejor, implica algunas de las controversias más antiguas y difíciles en el pensamiento político.

⁴¹⁸ Alonso, Andoni; Mitcham, Carl, *Semblanza de un pensador crítico. En torno a Ivan Illich*, p. 1.

⁴¹⁹ Winner, ob. cit. p. 71.

⁴²⁰ *ib.*, p. 1.

El *poder* puede definirse como la capacidad de personas o grupos sociales para lograr sus objetivos. Las discusiones acerca de la centralización o la descentralización con frecuencia dependen del tema de quién tiene cuánto poder social, económico o político y si dicho poder es legítimo. Los partidarios de la centralización a menudo señalan ventajas de eficiencia y de control superior que se logran al depositar el poder en relativamente pocas manos. En contraste, los descentralistas sostienen que desde un punto de vista práctico y moral, el poder se utiliza mejor cuando está bien distribuido⁴²¹.

Los términos centralizado, descentralizado, centralización y descentralización aparecieron por primera vez a principios del siglo XIX, refiriéndose a la estrechez u holgura de la autoridad política. Para Paul Goodman la descentralización aumenta el número de centros de toma de decisiones, incrementando la comprensión de toda la función en la cual están involucrados y estableciendo asociaciones directas con los que toman decisiones. Goodman refleja las creencias de generaciones de demócratas directos, liberales y anarquistas de que la gente común está perfectamente capacitada para tomar decisiones y para actuar por su cuenta. Como una ideología política moderna, el descentralismo enfatiza la necesidad de un mayor número de centros de genuina legislación social y política. El renovado interés con los temas de centralización y descentralización durante las décadas de 1960 y 1970 reflejó una creciente alienación con las formas de organización de la política y la tecnología. La idea de descentralización es la esperanza de que las personas podamos superar los roles políticos disociados y mezquinos de contribuyente y consumidor.

La política a su vez se convierte en un campo de discordia entre Técnicas rivales. El técnico ve a la nación de un modo muy diferente del político: para el técnico, la nación no es más que otra esfera en la que aplicar los instrumentos que ha desarrollado. [...]. Es una empresa que proporciona servicios que deben ser hechos para funcionar eficientemente. Él juzga a los estados en términos de su capacidad de utilizar técnicas eficazmente, no en términos de su justicia relativa. La doctrina política gira en torno a lo que es útil en lugar de lo que es bueno. Los propósitos caen fuera de la vista y la eficiencia se convierte en la preocupación central. Como la forma política más adecuada para el uso masivo y sin principios de la técnica, la dictadura gana en el poder. Y esto, a su vez, reduce la gama de opciones para las democracias: o bien ellos también

⁴²¹ Winner, ob. cit. p. 71.

usan alguna versión de la técnica efectiva --- control centralizado y propaganda --- o se quedarán atrás⁴²².

«Debe llevarse a cabo la revolución, la transformación y la salvación», cita Winner a un informático. Los partidarios del ordenador, utilizan la metáfora de la revolución sólo con un propósito: sugerir un levantamiento drástico, que la gente acogería como una buena noticia. El interés de Winner en el significado político de la revolución en este contexto podría parecer un poco confuso. Un punto de referencia mucho mejor podrían ser las «revoluciones» técnicas y los levantamientos sociales del pasado asociados, en particular, a la revolución industrial. Ninguna comparación bien desarrollada de esta clase puede encontrarse en lo escrito sobre la revolución de los ordenadores. Lo que a menudo se encuentra enfatizado, es una visión de condiciones sociales y políticas drásticamente alteradas, un apoyo futuro tanto deseable como, igualmente, inevitable. «En otras palabras, la política no es un interés secundario para muchos partidarios de los ordenadores; es una parte crucial –aunque descuidada– de su mensaje»⁴²³.

La sociedad industrial, que dependía de la producción material para mantenerse, está siendo rápidamente suplantada por una sociedad de servicios de información que permitirán satisfacer las necesidades económicas y sociales de las personas. Las capacidades técnicas en expansión en el campo de los ordenadores y de las comunicaciones harán posible el acceso universal e instantáneo a enormes cantidades de información. Como estas tecnologías son cada vez menos costosas, todo el mundo podrá utilizar los servicios que las máquinas hacen posible. Gradualmente, las diferencias que existen entre ricos y pobres comenzarán a desaparecer. El difundido acceso a los ordenadores producirá una sociedad más democrática, igualitaria y rica.

⁴²² «Politics in turn becomes an arena for contention among rival Techniques. The technician sees the nation quite differently from the political man: to the technician, the nation is nothing more than another sphere in which to apply the instruments he has developed. [...] It is an enterprise providing services that must be made to function efficiently. He judges states in terms of their capacity to utilize techniques effectively, not in terms of their relative justice. Political doctrine revolves around what is useful rather than what is good. Purposes drop out of Sight and efficiency becomes the central concern. As the political form best suited to the massive and unprincipled use of technique, dictatorship gains in power. And this in turn narrows the range of choice for the democracies: either they too use some version of effective technique---centralized control and propaganda---or they will fall behind». (Ellul, Jacques, *The technological society*, Introduction by Robert K. Merton, New York, Vintage books, 1964, p. 8).

⁴²³ Winner, ob. cit. p. 88.

Debido a que el «saber es poder», y a que la información electrónica esparcirá conocimiento en cada rincón de la sociedad mundial, la influencia política se compartirá mucho más ampliamente. Con el ordenador personal funcionando como el gran igualador, el dominio de una clase social desaparecerá gradualmente. De acuerdo con esta visión, la revolución de los ordenadores eliminará por inercia los males de la sociedad, las desigualdades y privilegios desaparecerán paulatinamente, y la información se convertirá en la forma dominante del bienestar. Esto, evidentemente, es un gran error que la realidad se encarga de recordarnos todos los días, y Winner, creo, estaría de acuerdo con esta afirmación que enlaza con su concepto de Mitoinformación.

Joseph Carl Robnett Licklider (1915 - 1990), del Instituto de Tecnología de Massachusetts, MIT, en textos como *Libraries of the future* (1965), defiende la revitalización del proceso democrático mediante una información que dé a la política una mayor profundidad de la que tiene actualmente, una democracia de máquinas, vaya. Las creencias de este tipo constituyen lo que Winner llama «"Mitoinformación": la cuasi religiosa convicción de que una adopción generalizada de ordenadores y sistemas de comunicaciones junto con el fácil acceso a la información electrónica producirán, automáticamente, un mundo mejor para la vida del hombre»⁴²⁴. Tal como sucede con los mitos, la historia contiene elementos de verdad, lo que alguna vez fueron sociedades industriales se están transformando en economías de servicios a medida que la producción material se dirige a países en vías de desarrollo donde la mano de obra es barata y los impuestos bajos, alterando la desindustrialización las economías de Estados Unidos de Norteamérica y de Europa. Los entusiastas del ordenador están acertados al notar que el ordenador altera las relaciones del poder y el control social, aunque representan mal la dirección que este desarrollo tiende a tomar. Los que se benefician son, obviamente, corporaciones empresarias transnacionales, las burocracias públicas, y las agencias de inteligencia. Y se pregunta Winner, ¿Dónde queda en este movimiento la democratización, y la igualdad social?. Pues, lejos de demostrar que hay una revolución en la distribución de la influencia social y política, los estudios empíricos de los ordenadores y el cambio social, muestran a grupos poderosos que adoptan métodos

⁴²⁴ Winner, ob. cit. p. 91.

computarizados para mantener el control. Una sociedad profundamente arraigada en sistemas de telecomunicaciones y ordenadores puede tener un pleno desarrollo de la democracia participativa, el control político descentralizado y la igualdad social. Un progreso de tal índole tendría que ocurrir como resultado de los esfuerzos concertados de esa sociedad. Los partidarios de los ordenadores, sin embargo, pocas veces proponen una acción premeditada de este tipo. En cambio, aseguran que una buena sociedad se obtendrá como efecto secundario de la proliferación de los dispositivos de los ordenadores. El determinismo tecnológico cesa de ser mera teoría y se transforma en un ideal: un deseo de alcanzar las condiciones traídas por el cambio de la tecnología sin perjudicarlas. El romanticismo de los ordenadores es meramente la última versión de la fe del siglo XIX, y XX y XXI, señalada anteriormente: una fe basada en la convicción de que se generará libertad, democracia y justicia con la pura abundancia material. Por lo que no hay necesidad de realizar una investigación sobre el diseño adecuado de las nuevas instituciones, mientras la economía crezca el resto se cuidará a sí mismo. En palabras de Bustamante:

Y ahora, en la primera década del siglo XXI, las redes de información aparecen como la columna vertebral de todo el sistema social, como la infraestructura que soporta la operatividad de todos y cada uno de los subsistemas sociales vitales, ya sean de producción, distribución de bienes, prestación de servicios, articulación de sus comunicaciones o creación de símbolos expresivos ⁴²⁵.

Los argumentos políticos de los románticos de los ordenadores se basan en una serie de supuestos clave: 1º las personas están privadas de información, 2º la información es conocimiento, 3º el conocimiento es poder, y 4º el creciente acceso a la información mejora la democracia e iguala el poder social. La convicción de esta idea se extrae del sentido de que la alfabetización, la educación, el conocimiento, las mentes bien informadas y la amplia disponibilidad de instrumentos de investigación son bienes sociales incuestionables. La idea es totalmente equivocada para Winner, ya que confunde el abastecimiento de información con una habilidad disciplinada para obtener conocimiento y actuar de manera efectiva, basados en ese conocimiento. Un error igualmente serio entre los partidarios de los ordenadores es la creencia de que la democracia es, primero y principalmente, una cuestión de distribuir información. Pero

⁴²⁵ Bustamante, ob. cit. p. 24.

lo que la distingue de otras formas políticas es el reconocimiento de que las personas son capaces de autogobernarse y que tienen el legítimo derecho de gobernar. Como consecuencia, la sociedad política debería construir instituciones que permitan una gran participación democrática. En suma, las expectativas políticas de los partidarios de los ordenadores son rara vez más que vana fantasía. Las creencias de que el uso difundido de los ordenadores desmoronará las jerarquías, desplomará la desigualdad, hará renacer la participación y disolverá el poder centralizado simplemente no soportan un escrutinio cuidadoso para Winner. «La fórmula información = conocimiento = poder = democracia carece de sustancia real»⁴²⁶. «El problema, según Maldonado, se estructuraba en temas tales como la idea de comunidad (base para la política), el problema de la distribución de la información y la aparición de nuevas tecnologías que ayudaran realmente a este proceso de democracia virtual utópica»⁴²⁷. Si, utópico, para Maldonado y A. Alonso.

A pesar de sus defectos como teoría política, la mitoinformación es digna de tenerse en cuenta como una ideología contemporánea. Utiliza Winner el término «ideología» en un sentido de las ciencias sociales: «un conjunto de creencias que expresan las necesidades y aspiraciones de un grupo, una clase, una cultura o una subcultura»⁴²⁸. En esa instancia, las necesidades que más importan son las que surgen de los requerimientos operativos de sistemas de alta complejidad, en este contexto, la cantidad total de información presenta un gran desafío. Las organizaciones modernas sufren continuamente flujos de datos que amenaza con volverse ininteligibles para ellos, y los ordenadores proporcionan un modo de enfrentar ese problema, la velocidad conquista la cantidad, y la información es en sí misma un producto perecedero. Enfrentada con la explosión de la información que supera las capacidades de las instituciones tradicionales, la sociedad renovará su estructura para poder asimilar los sistemas computarizados y automatizados en cada área importante. El eficaz manejo de la información se revela como el *telos* de la sociedad moderna, es a este hecho al que la mitoinformación agrega gloria. Las personas deben estar convencidas de que vale la pena soportar las cargas humanas de la era de la información, como el desempleo y la desorganización de los patrones sociales. Y como las personas manejan una creciente variedad de actividades por medio de instrumentos electrónicos, correo, bancos, com-

⁴²⁶ Winner, ob. cit. p. 97.

⁴²⁷ Alonso, Andoni, *La república hiperpolítica*, Pliegos de Yuste, N°3, 2005, p. 2.

⁴²⁸ Winner, ob. cit. p. 97.

pras, es técnicamente factible monitorizarlas en un grado inconcebible. La disponibilidad de registros digitalizados de las transacciones sociales, «amenaza a la privacidad», la posibilidad de que alguien pueda tener acceso a información que viola el secreto de la vida privada. El peligro va más allá de la esfera privada para afectar a las libertades públicas más primordiales, ya que se podrían desarrollar sistemas capaces de una vigilancia perpetua y aparentemente benigna.

Quizás, el desafío más significativo planteado por la unión de los ordenadores y de las telecomunicaciones es la perspectiva de que se modifiquen las estructuras del orden político. Las redes mundiales de ordenadores, satélites y comunicaciones colman el sueño actual de conquistar el espacio y el tiempo. Estos sistemas posibilitan la acción instantánea en cualquier punto del globo, sin límites impuestos por el emplazamiento específico de aquel que la inicia. La observación de Aristóteles de que «el hombre es un animal político», un *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν), significaba, en su sentido más literal, que el hombre es un animal de la *polis*, una criatura naturalmente adaptada para vivir en una clase especial de sociedad dentro de un marco geográfico determinado: la ciudad-Estado. Ya lo apuntábamos en el prólogo de esta tesis «De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre, por naturaleza, es una especie de animal social»⁴²⁹.

En *The Second Treatise of Government*, John Locke afirma que todos los hombres están en estado de naturaleza, y permanecen de ese modo, hasta que por su propio consentimiento se convierten en miembros de alguna sociedad política. Locke habla de una situación en la que los hombres comparan las partes de la naturaleza y las transforman en posesiones personales: «Sea lo que sea, entonces, lo que él ha quitado del Estado en que la Naturaleza lo ha dejado, con su trabajo lo ha mezclado y como tal lo hace de su propiedad». Lo significativo en la teoría de Locke es el hecho de que la propiedad se crea, antes de fundar la sociedad. Sólo cuando el estado de la naturaleza demuestra ser inadecuado para la protección de la vida y la propiedad es cuando las personas se comprometen en un contrato que establece el gobierno y la sociedad civil. Hemos abandonado el estado de la naturaleza para garantizar el acceso seguro a la natu-

⁴²⁹ ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπόλις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἥτοι φαυλὸς ἐστίν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος. (Aristóteles, *Política*, 1253a 1-18).

raleza como un vasto depósito de materia prima. Como nos diría Heidegger, la clave es el desocultar, la *alétheia* (ἀλήθεια), la exigencia ante la naturaleza de suministrarnos energías mediante la *techné* (τεχνη). En ese movimiento, se designa la naturaleza, como una reserva de bienes económicos. Esta filosofía, fácilmente compatible con una comprensión urbana, industrial, utilitaria y capitalista de la vida humana, está respaldada por la mayoría de las instituciones establecidas en Estados Unidos de Norteamérica y Europa hoy día.

Las dos perspectivas que examina Winner, encuentran razones en un punto de vista sobre la naturaleza inspirado en la ciencia de la ecología, es útil distinguir dos variedades de argumentos tomando la ecología como fuente de guía moral. El primero, pone de relieve un sistema en la visión de Emerson: la idea de que la naturaleza juzga lo que los humanos hacen. De este modo, la ecofilosofía presenta un giro distintivamente hobbesiano. Hobbes, no cometió la «falacia naturalista», simplemente señaló lo que las condiciones en la naturaleza significan en última instancia: una amenaza sin fin de muerte violenta. Sobre esa base, pudo argumentar por qué deberíamos obedecer una autoridad política absoluta. Si nuestra supervivencia está en juego debemos apurarnos para encontrar modos efectivos de tratar con la crisis ecológica. Una serie de escritores sobre la ecología y la sociedad emplean la lógica hobbesiana, *Ecology and the Politics of Scarcity*, de William Ophulus, encuentra que todos debemos enfrentar una situación tan desesperada que sólo servirán medidas desesperadas. Las nociones tradicionales de libertad y de interés personal económico ahora deben dar paso a la autoridad coercitiva. Los procesos de autogobierno de cualquier ecosistema son una maravilla, las sociedades tecnológicas del siglo XX aparecen más allá del ejercicio del gobierno. Esta utopía ecológica se ha utilizado para justificar dos clases diferentes de consejo social. Un argumento ofrece el consejo nacido del miedo, enfrentados con la perspectiva de nuestra propia extinción, los humanos, debemos tomar conciencia y encontrar modos de desarmar las poderosas armas del ecosistema, lo que requerirá establecer fuertes controles del Estado. Otra escuela de pensamiento, sin embargo, utiliza la misma concepción de la naturaleza para ofrecer un consejo de amor. Lo significativo de los ecosistemas es, simplemente, que son buenos, si aprendiéramos a comprender y respetar este beneficio, descubriríamos una guía completamente adecuada para vivir.

La forma más frecuente en que nuestra sociedad explora la posibilidad de limitar la tecnología es por medio del estudio del «riesgo», nos dice Winner. Al advertir cómo los efectos más claros de la producción industrial pueden arruinar la calidad del ambiente y poner en peligro la salud y la seguridad pública, la evaluación del riesgo busca perfeccionar métodos de evaluación que sean a la vez rigurosos y moralmente sólidos. Esto ofrece a los políticos una manera de influir en la información científica para proteger a la sociedad del daño. «Con el término “conservador” aquí quiero decir simplemente un punto de vista que tiende a favorecer el *statu quo*»⁴³⁰. A pesar de que muchos de los que se involucraron en la evaluación del riesgo no son conservadores en sentido político, la consecuencia final de este nuevo enfoque será demorar, y complicar los temas de manera tal que mantendrá un *statu quo* industrial relativamente libre de los límites impuestos por la sociedad. En comparación con otras variedades de discusión moral y política, la evaluación del riesgo requiere muy poco consenso. El problema fundamental aquí es el miedo: miedo al perjuicio, a la enfermedad, a la muerte y la perspectiva de tener que vivir en un ambiente que se está deteriorando. Por esta razón las discusiones acerca de peligros inminentes a menudo son útiles para intentar unir a la gente que tiene poco en común.

Pertenece a Hobbes el pensamiento fundamental de que las personas que no pueden estar de acuerdo en nada más, admitirán que comparten un temor al daño físico que puede infligir una persona a otra. Cuando la gente reconozca el terror constante que la rodea, estará dispuesta a establecer la sociedad política y su razonable sistema de autoridad y obligación. Como el primero y más brillante escritor moderno sobre evaluación de riesgo, Hobbes nos da razones por las cuales los temores de la gente nunca deben ser tomados a la ligera. En primer lugar, los peligros para la salud y la seguridad pueden demostrarse con bastante facilidad. En segundo lugar, cuando se revelan los peligros toda persona razonable por lo general se pone de acuerdo con otras para resolverlos. Nuestra tarea nos dice Winner, consiste en estudiar, sopesar, comparar y juzgar unas circunstancias para las cuales no existe un consenso simple. Ambas suposiciones sobre las que se apoyan las preocupaciones por los «riesgos» y los «peligros» se suspenden de forma abrupta cuando se modifica el concepto de daño, peligro, amenaza de «riesgo». Lo que se vería como un lazo bastante evidente entre cau-

⁴³⁰ Winner, ob. cit. p. 115.

sa y efecto, ahora se convierte en incertidumbre. Se pregunta Winner: ¿Cuál es la medida relativa de ese «riesgo», la «probabilidad de daño»? ¿Y cuál es la magnitud del daño cuando se produce?. Estas preguntas que involucran conocimientos científicos y sus límites, obligan a aceptar resultados altamente inciertos. Por lo tanto, las normas que regulan la aceptación o rechazo de los resultados de la investigación científica se convierten, en normas morales que gobiernan los juicios acerca del daño y la responsabilidad. La necesidad de distinguir los «hechos» de los «valores» adquiere una importancia suprema. Aumentando estas incertidumbres respecto a las causas y los efectos, se hallan los cálculos del riesgo sobre costes y beneficios, los cálculos de riesgo/coste/beneficio proporcionan razones adicionales para vacilar antes de proponer soluciones prácticas.

En nuestros tiempos las deliberaciones sobre el riesgo tienden a tener un fuerte giro conservador. El conservadurismo defiende el *statu quo* de la producción y el consumo en nuestra sociedad industrial orientada hacia el comercio, un *statu quo* apoyado por el desarrollo económico en el cual se introducían innumerables aplicaciones tecnológicas nuevas casi sin pensar en la posibilidad del daño que pudieran causar. Por lo general no definimos una práctica como riesgo a menos que exista una ventaja anticipada que de algún modo se asocie con dicha práctica. En contraste, esta predisposición a comparar no es requerida por los conceptos que podrían ser empleados como alternativas de «riesgo»: «peligro», «daño» y «amenaza». Estos términos no presuponen que el origen del posible daño sea también el origen de los beneficios. Desde el principio, por tanto, aquellos que quisieran proponer límites para cualquier aplicación industrial o tecnológica están en desventaja al elegir el «riesgo» como centro del problema. Métodos de análisis de riesgo/coste/ beneficio completan un detallado balance económico, útiles para decidir qué cantidad de riesgo es «aceptable». Se puede recurrir a una amplia variedad de perspectivas teóricas sobre la protección ambiental, la salud pública y la justicia social para esclarecer las decisiones importantes. Sugiere Winner que antes de seleccionar «riesgo» como centro en cualquier área de discusión política, se investigue de forma exhaustiva otros métodos disponibles para definir la cuestión, muchos temas sociales y políticos importantes se definen mal al identificarlos como asuntos de «riesgo».

Hoy en día nos inclinamos a creer que siempre han existido «valores», pero eso es falso. El término «valor» entra en el pensamiento social y político como concepto significativo en los escritos de los economistas políticos de los siglos XVIII y XIX, Adam Smith, David Ricardo y más tarde Karl Marx. En este contexto «valor» significaba la valía de una cosa en sentido económico. Más tarde, en el siglo XIX, la idea de valor fue investigada por historiadores y filósofos alemanes, en especial por Friedrich Nietzsche, quien expandió y alteró su significado de manera drástica. Aquí el término, quería dar a entender la suma total de los principios, ideales y deseos, que constituyen la estructura emotiva de una persona o, de toda una cultura. No obstante, existe un cambio fundamental en el significado del término «valor», ahora se usa ampliamente en sentido psicológico. Cuando los valores se consideran subjetivos, tiene poco sentido exigir razones, porque la respuesta será algo así como: «Porque éstos son mis valores y ésta es la razón por la cual estoy haciendo lo que hago». Cuando las ideas morales y políticas básicas se evitan con tanta presteza, desaparece la esperanza de hallar una base racional de acción común. A pesar del vacío como concepto, la noción de «valores» juega un papel importante en el vocabulario burocrático y tecnocrático, y al invocar la categoría vacía de «valores», se está seguro. Los organismos gubernamentales temerosos de los signos más insignificantes de controversia pueden apoyar la investigación sobre los valores sin temor a la crítica legislativa. Si alguien se hubiera preocupado por advertirlo, debería haber sido evidente que se estaba pagando un precio por el «progreso», un precio sutil, pero sin embargo real. Para Winner, cada vez más el lenguaje utilizado para hablar sobre tecnología y política social, el lenguaje de «riesgos», «impactos» e «intercambios», huele a traición. Y no solo a traición como dice Winner, si se me permite la expresión, «aquí huele a pólvora», es más, huele a sangre, exactamente igual que la misma modernidad, igual que la ilustración antropocéntrica, con la ciencia como referente de valores, y la tecnología como mecanismo de reestructuración social y natural de toda la *Physis* (Φύσις).

3.3 *Cyberlibertarian Myths and the Prospects for Community*. Ciberutopía.

Winner nos sitúa en este texto del año 1997, en el fin del siglo XX con la transformación digital como marco dominante, donde la unión de artefactos materiales y prácticas sociales es un hecho. Marco filosófico dominante al que llama «Ciberlibertarianismo» [Cyberlibertarianism] «colección de ideas que enlaza al extático entusiasmo por las formas de vida mediadas por la electrónica con ideas libertarias radicales, de extrema derecha, respecto de la propias definiciones de la libertad, la vida social, la economía y la política en los años venideros»⁴³¹. El «Ciberlibertarianismo» como ideología política es de corte conservador, con un claro énfasis en el individualismo radical, la economía capitalista de mercado y el desprecio al intervencionismo gubernamental, «América, después de todo, sigue siendo una tierra de libertad individual, y esta libertad se extiende claramente al ciberespacio»⁴³².

Esta ideología enunciada por la Fundación para el Progreso y la Libertad en 1994, en su Carta Magna *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*, creación de Newt Gingrich y asociados, Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth, y Alvin Toffler. Fundamentan sus posiciones en la defensa que Ayn Rand hace de los derechos individuales sin responsabilidad, y su ofensiva contra el bienestar social y la intervención gubernamental. Con una clara adhesión al «determinismo tecnológico», sostienen que estamos determinados por el desarrollo de las nuevas tecnologías, ya que estamos impulsados por necesidades que surgen del desarrollo de las mismas. Lo que implica que no existe posibilidad de reflexión ni cambio en esta dirección. Únicamente, nos queda la adaptación a las exigencias de las nuevas tecnologías, los capacitados para esta adaptación serán los ganadores, el resto, los inadaptados, serán condenados.

⁴³¹ «A collection of ideas that links ecstatic enthusiasm for electronically mediated forms of living with radical, right wing libertarian ideas about the proper definition of freedom, social life, economics, and politics in the years to come». (Winner, Langdon, *Cyberlibertarian Myths and the Prospects for Community*, (1997), en: *Computer and Society*, pp. 14-19).

⁴³² «America, after all, remains a land of individual freedom, and this freedom clearly extends to cyberspace». (Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth, Alvin Toffler, *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*, Release 1.2, Progress and Freedom Foundation, Washington, D.C., August 22, 1994).

La teoría determinista de Alvin Toffler interpreta la historia como una serie de olas:

En una economía de la Primera Ola, la tierra y la mano de obra agrícola son los principales "factores de producción". En una economía de Segunda Ola, la tierra sigue siendo valiosa mientras que el "trabajo" se vuelve masificado alrededor de máquinas e industrias más grandes. En una economía de la Tercera Ola, el recurso central - una sola palabra que abarca ampliamente datos, información, imágenes, símbolos, cultura, ideología y valores - es el conocimiento procesable⁴³³.

Pasada la primera ola de la revolución agrícola, y la segunda de la revolución industrial, la humanidad está actualmente en la tercera ola, donde la información debido al avance de la informática y las telecomunicaciones, domina las formas primitivas de vida. Es en esta tercera ola de Toffler donde el principal recurso es el conocimiento, y en donde sentencia Gingrich que «en el moderno capitalismo la riqueza constituye un dilema: su valor está por una parte encarnado en formas cada vez más sofisticadas, complejas e inflexibles, y por otra está en definitiva sujeto a cambios cada vez más rápidos e impredecibles en el conocimiento»⁴³⁴. A lo que añade Bustamante en detrimento del sistema de conocimiento que conforma esta tercera ola:

El progreso no beneficiaba a todos por igual. De hecho, parece que las desigualdades aumentaban al aparecer nuevas élites basadas en la posesión o no de dicho conocimiento. La tecnología no siempre era neutral, sino que podía encubrir en su diseño diferentes concepciones del mundo, diferentes formas de poder. Tras la tierra y el capital, el conocimiento científico plasmado en la tecnología más avanzada, se constituye como el recurso estratégico que define la fuerza de una sociedad en el concierto internacional, se establece como uno de los principales factores de estratificación social dentro de las fronteras nacionales⁴³⁵.

⁴³³ «In a First Wave economy, land and farm labor are the main "factors of production." In a Second Wave economy, the land remains valuable while the "labor" becomes massified around machines and larger industries. In a Third Wave economy, the central resource -- a single word broadly encompassing data, information, images, symbols, culture, ideology, and values -- is actionable knowledge». (Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth, Alvin Toffler, "Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age," Release 1.2, Progress and Freedom Foundation, Washington, D.C., August 22, 1994).

⁴³⁴ Gilder, George, *Wealth and Poverty: The Nature of Wealth y The Nature of Poverty*, (1981), en: Publishers, New York, chapter 5, p. 130.

⁴³⁵ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004. p. 15.

Para Winner dentro de la teoría social contemporánea de los últimos veinte años, sociólogos e historiadores han tratado de derrotar al determinismo. La mayoría creen en un modelo de construcción social de la tecnología, donde los resultados sean negociados entre los diferentes actores. Estas interpretaciones no forman parte de los escritos «Ciberlibertarios», entusiastas de la auto-realización en el ciberespacio, enfatizando la necesidad de que los individuos se desprendan de cargas que entorpezcan su búsqueda racional del interés propio. Las estructuras sociales, políticas y económicas heredadas como barreras para la auto-realización, deben ser eliminadas. Central a la ideología ciberlibertaria es el concepto del «capitalismo de libre mercado» [free market capitalism], reformulada por Milton Friedman y la escuela económica de Chicago [Chicago school of economics]. Ideología plenamente incorporada dentro del pensamiento «Ciberlibertario».

George Gilder, uno de los escritores de la Carta Magna, en su libro *Bienestar y Pobreza*, [*Wealth and Poverty*], ayudó a popularizar y politizar las ideas de la escuela de Chicago durante el primer mandato del presidente Ronald Reagan.

Un sistema capitalista es, antes que nada, una noósfera, un circuito de ideas y de sentimientos. Tal como ha destacado Irving Kristol, la expresión misma de "la economía" puede resultar engañosa, pues puede llevar a la gente a tratar las estadísticas del PNB, de la formación de capital, del empleo y de otras sumas de moda como si tuvieran vida propia. En concreto, el significado de tales cifras pertenece íntegramente a las vidas y mentes de los hombres de negocio. La economía puede pronosticar los acontecimientos sólo en cuanto puede explicar los incentivos y la psicología de los negocios⁴³⁶.

Gilder en su obra, *Microcosm*, desarrolla y se concentra en la ley de Moore, referenciando el poder computacional de los microprocesadores, que se duplica cada dieciocho meses. En *Microcosmos* de Gilder, la unión entre el «capitalismo de libre mercado» [free market capitalism], y la anulación de la materia por la tecnología digital, liberará a la humanidad con niveles nunca vistos de riqueza, dando lugar a condiciones sociales y políticas que harán realidad los ideales clásicos del anarquismo comunitario.

⁴³⁶ Gilder, ob. cit. p. 120.

La democracia, predican, se desarrollara mediante el uso de las computadoras para debatir ideas, organizar movimientos e incluso votar en-línea [on-line].

Todavía estamos en la era del “microcosmos”: es decir, la era de la información. La sugerencia de Gilder consiste en adelantar la posibilidad de que esa era de la información esté siendo sustituida por la era de la comunicación. La comunicación es el modo en que entrelazamos una personalidad, una familia, una empresa, una nación o un mundo entero. Ahí comenzaría la era del “telecosmos”, consistente en universalizar la comunicación humana, de forma instantánea, ilimitada y libre⁴³⁷.

Para Winner los escritos ciberlibertarios, presentan las comunicaciones interactivas vía computadoras en red como una visión «Jeffersoniana» nueva de la sociedad civil y política. «El ciberespacio jugará un rol importante al entretejer las diversas comunidades del mañana, facilitando la creación de “vecindarios electrónicos” unidos no por la geografía, sino por los intereses comunes»⁴³⁸. Característico de esta tendencia, es englobar las actividades de los individuos buscadores de libertad con las operaciones lucrativas de las multinacionales. En la *Carta Magna para la Era del Conocimiento*, [*A Magna Carta for the Knowledge Age*], conceptos como derecho, libertad, acceso y propiedad, justifican el apoyo a las grandes multinacionales. «El Gobierno no es el dueño del ciberespacio, sino el pueblo», [Government does not own cyberspace, the people do]. ¿Podríamos interpretar que el ciberespacio es «tierra pública», donde la gente comparte derechos y responsabilidades?, nos propone Winner. Lo que «propiedad del pueblo» [ownership by the people] significa, dice la Carta Magna, es simplemente «propiedad privada» [private ownership]. Evidenciando que las entidades privadas que se tiene en mente son empresas multinacionales de comunicaciones. Alaban la competencia del mercado como camino hacia una mejor sociedad, sin embargo temen que los gobiernos regulen para que las compañías de cable y telefonía compitan. Lo que se necesita, argumentan, es la reducción de las barreras a la colaboración entre compañías, lo que impulsaría la creación de gigantescas redes comerciales multimedia interactivas a medida que las empresas se fusionan.

⁴³⁷ Puig, Valentín, *Ideas y medios de comunicación*, fundación faes.

⁴³⁸ «That cyberspace will play an important role knitting together in the diverse communities of tomorrow, facilitating the creation of "electronic neighborhoods" bound together not by geography but by shared interests». (Esther Dyson, "Cyberspace and the American Dream", ob. cit. p.1).

«Es por eso que obstruir esa colaboración -en la causa de forzar una competencia entre las industrias de cable y teléfono- es socialmente elitista. En la medida en que impide la colaboración entre la industria del cable y las compañías telefónicas»⁴³⁹.

Winner piensa que la lógica del ciberlibertarianismo, acepta un rango de políticas anti-gobierno, anti-bienestar social, antisindicato, anti-ambientalismo y anti-educación pública. Un aspecto de este empuje es el rechazo de todos los intentos por guiar el desarrollo tecnológico bajo la forma de debates públicos donde puedan surgir decisiones democráticas por parte de la sociedad. Caso de Gingrich, quien describe a la computadora como un poderoso solvente social que puede ayudar a disolver las instituciones existentes en educación, medicina, leyes, y otras instituciones que él asocia con un Estado de Bienestar pasado de moda. En opinión de Winner, ofrecer una visión del futuro electrónico que presente alternativas humanas y democráticas a las ciberlibertarias, es el desafío.

La idea de comunidad viene de una tradición de especulación social, política y religiosa de más de dos mil años, Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Locke, Montesquieu, Rousseau, Proudhon, Kropotkin, y muchos más. Y más recientemente, estudios sobre las comunidades contemporáneas de Weber y Durkheim, explican cómo las comunidades reales funcionan de verdad. Por otro lado, la superficialidad de las concepciones ciberlibertarias de la comunidad se reflejan en su posicionamiento respecto del objetivo de encontrar gente en el mundo que se parezca a uno. En el contexto de las comunidades reales, esta presunción es altamente problemática. Las comunidades intencionales que comienzan con una población bastante homogénea y el compromiso de compartir un núcleo de ideales, necesariamente acaba en conflictos. La cuestión es cómo equilibrar los deseos del individuo con las necesidades del grupo como llave de comprensión sobre la vida comunitaria. Igualmente, esta superficialidad de las concepciones ciberlibertarias sobre la comunidad, también se refleja en su posición frente a otros temas del pensamiento social y político como la democracia en-

⁴³⁹ «That is why obstructing such collaboration -- in the cause of forcing a competition between the cable and phone industries -- is socially elitist. To the extent it prevents collaboration between the cable industry and the phone companies, present federal policy actually thwarts the Administration's own goals of access and empowerment». (Esther Dyson, "Cyberspace and the American Dream", ob. cit. p.1).

línea, [on-line]. Si tomaran nota de los más elementales descubrimientos de los científicos políticos desde Aristóteles hasta Hannah Arendt. Comprenderían que sólo una minoría acabará envuelta en política a través de la Internet, hecho que pone en duda el supuestamente democrático carácter del nuevo medio. Winner sugiere que al tener en cuenta las posibilidades de las redes computacionales, volvamos a los contextos históricos y teóricos conocidos, para discutir la vida social y política. Debiéndose estudiar y pensar cómo serán afectadas las comunidades por la llegada de las computadoras, y cuál sería una respuesta razonable. Para Bustamante, la respuesta es clara:

Para poder ser un elemento de dimensión política, la disponibilidad digital debe presentar las siguientes características. En primer lugar, debe existir un factor de integración digital que garantice el acceso de todos los segmentos de la población a los medios digitales, tanto para consumir como para producir información. Como ya expuse en el artículo “Hacia la cuarta generación de derechos humanos”, dicho acceso se convierte en un elemento clave para el desarrollo y profundización de los derechos humanos, y debe ser considerado como servicio público que debe estar garantizado por los estados, a un nivel similar del derecho a la asistencia sanitaria, la educación, etc. Este sería un escenario ideal⁴⁴⁰.

Resumiendo, Winner recomienda tener en cuenta las preocupaciones comunitarias cuando nos enfrentamos a opciones personales, políticas y sociales que tengan que ver con la innovación tecnológica. Los usos superficialmente de las nuevas tecnologías se vuelven muy problemáticos cuando son vistos como semillas de prácticas de largo alcance. Esas prácticas, se vuelven parte de relaciones sociales, y esas relaciones se solidifican como instituciones duraderas. Y, por supuesto, esas instituciones son las que proveen el marco de referencia que determina cómo vivimos. Lo que sugiere que los usos de las innovaciones en redes computarizadas deben ser escrutados y juzgados a la luz de lo que podrían ser sus consecuencias morales y políticas más importantes.

⁴⁴⁰ Bustamante, ob. cit. p. 25.

Por lo que se pregunta Winner ¿son estas prácticas, relaciones e instituciones afectadas por el uso que la gente hace de las redes computarizadas las que queremos desarrollar? ¿O son las que debemos tratar de modificar, o a las que debemos incluso oponernos?. Para Bustamante es claro que modificar las prácticas sobre las innovaciones tecnológicas es positivo:

El movimiento Linux, las comunidades de intercambio y la ética de hackers son manifestaciones de una primera generación de usos alternativos de profundo poder transformador [...] Las comunidades de intercambio rompen el paradigma de negocios en que se basa el funcionamiento el mercado neoliberal⁴³¹.

3.4 *The Internet and Dreams of Democratic Renewal*. Internet y democracia.

Año 2003, Estados Unidos de América, exponente de la cultura Occidental y de su legado político científico. Mantiene la creencia histórica de la relación entre el avance de la tecnología y un ideal político, así nos introduce Winner en este artículo acerca de la creencia actual de que los ordenadores y las redes, Internet, tendrán una importancia crucial en la participación democrática en política. «Un asunto vivo y persistente en el pensamiento político americano es la convicción de que las nuevas tecnologías revitalizarán la sociedad democrática, capacitando a los ciudadanos para obtener recursos políticos y económicos para autogobernarse de modo efectivo»⁴⁴².

Durante los siglos XIX y XX, la unión entre tecnología y democracia, ignoro los patrones sociotécnicos de esperanza de igualdad, participación, y democrática real. Las visiones estáticas de la «tecnodemocracia» han fallado históricamente en el reconocimiento de las complejas circunstancias sociales, organizativas y políticas en las que las tecnologías estaban inmersas. Como nos recuerda Bustamante, «Winner nos previene de la necesidad de observar con lupa todas las declaraciones que a través de un optimismo acrítico pongan el acento en el poder transformador que la tecnología como causa eficiente del desarrollo democrático de la sociedad»⁴⁴³.

⁴⁴¹ Bustamante, ob. cit. p. 25.

⁴⁴² Winner, Langdon, *The Internet and Dreams of Democratic Renewal*, ed. de David M. Anderson y Michael Cornfield, *The civic web: online politics and democratic values*, Oxford, UK, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, Traducción de Verónica Sanz González, p. 55.

⁴⁴³ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004. p. 16.

Los avances en la producción industrial, el transporte y las comunicaciones han mejorado la calidad de vida de los ciudadanos. Por lo que es razonable pensar que, a través del desarrollo de las comunicaciones electrónicas, la gente estará mejor educada e informada sobre el mundo social y político. Con la llegada de los ordenadores e Internet esta visión se ha reavivado poderosamente. Muchos observadores han predicho un tipo radical de democracia descentralizada y directa que fluiría de la electrónica digital. En palabras de Bustamante, «el ciberespacio aparece como el caldo de cultivo de un nuevo individualismo, de una autonomía del ciudadano que le permite ser autosuficiente a la hora de satisfacer sus necesidades lúdicas, informativas y comunicativas sin la necesidad de intermediarios culturales no deseados»⁴⁴⁴. Y se pregunta Winner, ¿está teniendo lugar realmente una revolución democrática con una disminución de la concentración del poder político y económico?. Para Bustamante, la respuesta a estas preguntas está clara:

Asistimos a una creencia no justificada en el poder salvífico de la tecnología, tema que también ha tratado desde otro punto de vista David Noble en su obra *La religión de la tecnología*. Esta creencia tiene varios orígenes, siempre relacionados con la fe en el progreso y en proyecto general de la Ilustración, según el cual el dominio del mundo a través de la aplicación de la razón, y concretizado en las verdades de la ciencia y los productos de la tecnología, supone un triunfo de la humanidad en su conjunto⁴⁴⁵.

La crítica de Winner a la convicción de que las nuevas tecnologías revitalizarán la vida social y política en las sociedades democráticas, va en la misma dirección que la de Bustamante. En las últimas décadas del siglo XX, la salvación política se trasladó a la tecnología digital, PC e Internet. Los escritos sobre la sociedad de la información durante los años ochenta daban optimistas proyecciones basadas en la «revolución informática», especialmente de los efectos democratizadores del ordenador personal. Howard Rheingold en su libro *The virtual Community* (1993), presenta una utopía como posibilidad, más que como futuro necesario. Rheingold se hacía eco de las clásicas esperanzas que tenían las generaciones precedentes acerca de la tecnología y la política. Predecía una «red mundial de comunicación centrada en, y controlada por, los ciudadanos», un «ágora electrónica».

⁴⁴⁴ Bustamante, ob. cit. p. 18.

⁴⁴⁵ Bustamante, ob. cit. p. 15.

Bustamante nos traslada también una percepción más positiva de la tecnología superando su concepción tradicional a partir de su concepto de «disponibilidad digital»:

Para poder analizar la dimensión que estos nuevos fenómenos sociales y políticos basados en el concepto de *disponibilidad digital* pueden adquirir, será necesario encontrar vías de superación de la concepción tradicional de la tecnología heredada de la revolución industrial ampliamente aceptada en el pensamiento occidental, según la cual ésta se compondría de un conjunto de técnicas (herramientas, maquinaria, instrumentos, materiales, procedimientos sistemáticos y de manejo de recursos humanos) que amplifican las capacidades humanas y hacen posible la consecución de ciertos fines humanos⁴⁴⁶.

En este sentido positivo, Andrew Shapiro en *The Control Revolution*, lamenta que la evolución de la democracia liberal representativa haya abandonado las elecciones políticas en manos de representantes públicos elegidos. Para Shapiro, «la tecnología puede permitirnos realizar muchas de esas decisiones por nosotros mismos. Podemos convertirnos no sólo en ciudadanos, sino en *ciudadanos-gobernantes*». La revitalización de la esfera pública en Internet, amplificará revoluciones tecno-democráticas previas, que han ido haciendo de la política una utopía de condiciones de igualdad económica, poder compartido, y elevación de los niveles de participación. En términos de Bustamante:

Las relaciones entre tecnología y democracia no están basadas en hechos objetivos cuyo significado llega perfectamente consensuado o establecido, sino en la forma en que los diferentes agentes sociales asignan usos y significados a los objetos técnicos. Parece que aquí también la epistemología deja paso a la hermenéutica, y que será necesario estudiar la forma en que los agentes sociales proyectan un horizonte propio de interpretación a las tecnologías que están a su disposición⁴⁴⁷.

Entusiastas de Internet creen que la eliminación de capas organizativas jerárquicas, e intermediarios en el flujo de información de bienes y servicios, dado en multinacionales de innovación tecnológica, se extenderá a las relaciones políticas.

⁴⁴⁶ Bustamante, ob. cit. p. 20.

⁴⁴⁷ Bustamante, ob. cit. p. 27.

J. B. Perry en su *A Declaration of the Independence of Cyberspace* (1996), dice «Yo declaro que el espacio social global que estamos construyendo es naturalmente independiente de cualquier tiranía que queráis imponernos. Vosotros no tenéis ningún derecho moral a regularnos»⁴⁴⁸.

En la política convencional, con sus campañas electorales, grupos de presión y formación de la opinión pública. Internet es actualmente medio para movilizar los intereses políticos de un modo rápido y sencillo. El carácter global de la red hace que la diseminación de los mensajes sea más amplia, internet ya se ha convertido en una característica clave de la cultura política contemporánea. Pero para Winner, la actividad en Internet en cuestiones de poder y política, no ha mejorado la cantidad y calidad de la participación ciudadana. La comunicación en-línea [on-line], no ha modificado la influencia sobre decisiones políticas, haciendo que sean compartidas, la revolución democrática es supuesta y prematura. Internet no ha cambiado la escasez de participación en las elecciones, los estudios de Robert Putnam muestran un descenso de la participación ciudadana desde la segunda Guerra Mundial. Bustamante nos comenta al respecto que:

Winner se apoya en dos estudios para mostrar que Internet no ha tenido – siempre con referencia al espacio político de los Estados Unidos – el más mínimo efecto en el número de votantes que acuden a las urnas. Según Mark L. Kornbluh, dicha participación se sitúa en el 50 por ciento de los votantes registrados, lo que se traduce en un 25 por ciento del colegio electoral⁴⁴⁹.

El número de gente dispuesta a comprometerse en actividades públicas, está disminuyendo, pero democracia, significa una amplia participación de la gente en el gobierno de su país. Y sobre la idea de que la democracia está experimentando un renacimiento por el ímpetu de la discusión política y el debate, los informes no son especialmente prometedores.

⁴⁴⁸ Perry, John Barlow, *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, www.eff.org/pub/Publications/John_Perry_Barlow/barlow_0296.declaration, 9 febrero 1996.

⁴⁴⁹ Bustamante, ob. cit. p. 21.

El ideal del discurso democrático de la *polis* griega en los escritos de John Dewey y Jurgen Habermas, sugiere que la gente con distintos puntos de vista pueden discutir, argumentar, deliberar, y decidir juntos el rumbo de una acción. En las verdaderas situaciones democráticas, lo que sostiene la promesa de un buen gobierno es la diversidad de los participantes, y su compromiso de colaborar con personas cuyas ideas difieren de las suyas. En definitiva, democracia es el deseo de expresar lo que uno piensa, de escuchar los puntos de vista de los otros, y buscar un terreno común. Los actuales foros en la Red carecen de esta cualidad, lo que se encuentra es gente con similares puntos de vista hablando entre ellos, y cuando emergen voces disidentes, los internautas permanecen en la discusión poco tiempo, y desaparecen. Por comparación, las comunidades situadas geográficamente tienden a realizar críticas responsables.

Los patrones de poder económico enraizados han prevalecido en los estados democráticos, las elites de los sectores financieros y empresariales influyen en la elección de candidatos, en las ideas de los partidos políticos, y financian las campañas electorales, controlando los resultados de la acción política de los gobiernos. Para Winner, una cuestión importante a la que deberán hacer frente las políticas democráticas en las próximas décadas es la de si los modos de comunicación en Internet se convertirán en una alternativa a los actuales patrones que relacionan los medios de comunicación electrónicos con las concentraciones de poder político. El crecimiento a nivel mundial de los oligopolios en publicidad y medios de comunicación electrónicos limita la variedad de la información. Las redes de ordenadores y la comunicación sin cable son «el próximo gran mercado»: una zona empresarial que las compañías globales esperan dominar. Un problema que afecta también a la democracia, es la corrupción política en la obtención de fondos para las campañas publicitarias y televisivas. La tendencia actual se dirige hacia la total fusión de internet y televisión, por lo que es muy probable que estas prácticas corruptas se transfieran al ciberespacio. Los entusiastas de la democracia en Internet no han tenido en cuenta estas posibilidades, especialmente la intensa comercialización del ciberespacio y la probable transferencia de las patologías existentes en la política actual al nuevo medio, nos dice Winner. La televisión de alta definición, se abre paso a un nuevo híbrido con una red de ordenadores mundialmente conectados, y los enormes conglomerados mediáticos esperan con esta transformación unos beneficios sin precedentes en esta nueva esfera sin reglas.

Capítulo 4

ALBERT BORGMANN: TÉCNICA Y RELIGIÓN.

*Television is just like making a hole in the wall. All kinds of stuff comes in, on the screen, that we would never allow to come in through the door*⁴⁵⁰.

Albert Borgmann

Albert Borgmann, nace en Friburgo, Alemania (1937), y es precisamente en la Universidad de Friburgo donde comienza sus estudios y donde pudo asistir a las conferencias de Heidegger en el año 1957. Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich (1963), es en la actualidad profesor del departamento de Filosofía de la Universidad de Montana, USA. Las investigaciones de Borgmann se centran en la filosofía social y tecnología, en la conformación de la sociedad a través de las tecnologías de la información. Sus textos más importantes son *Crossing the Postmodern Divide* (Cruzando la división posmoderna, 1992), *The Moral Complexion of Consumption* (La Cara Moral del Consumo, 1999), *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology* (Fallo de alimentación: el cristianismo en la cultura de la tecnología, 2003), *Technology and the pursuit of happiness* (La tecnología y la búsqueda de la felicidad, 2005), *Cyberspace, cosmology, and the meaning of life* (Cyberespacio, cosmología, y el significado de la vida, 2007). En ellos Borgmann aborda el concepto de «hiperactividad social» como síndrome patológico. Y es, desde donde se le ha interpretado por parte de la teología católica, como superación de la tecnología mediante la redención desde del catolicismo. Ellul nos recuerda que:

El temor por nuestros instintos está justificado en la medida en que la Técnica, en vez de provocar conflictos, tiende a absorberlos y a integrar las fuerzas instintivas y religiosas otorgándoles una ubicación en su estructura, ya sea mediante una adaptación del cristianismo, ya por la creación de nuevas expresiones religiosas como mitos y místicas que son perfectamente compatibles con la sociedad tecnológica⁴⁵¹.

Algunos críticos a la iglesia católica, basándose en Borgmann, han visto en esta absorción de la religión por parte de técnica una mercantilización de la adoración, y por lo tanto, una claudicación de la Iglesia Romana.

⁴⁵⁰ «La televisión es como hacer un agujero en la pared. Todo tipo de cosas entra, en la pantalla, que nunca permitiríamos entrar por la puerta».

⁴⁵¹ Ellul, Jacques, *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, Carl Mitchan y Robert Mackey, 2004, p. 117.

4.1 *Crossing the Postmodern Divide*. Hacia el Hipermodernismo.

Este ensayo de Borgmann, comienza con las tres características que distinguen a la Edad Media de la era moderna: limitación local, centralidad cósmica y constitución divina. Los acontecimientos asociados a Colón, Copérnico y Lutero rompieron lo medieval y abrieron vastas áreas de exploración y construcción. Podemos pensar en Bacon, Descartes y Locke como los fundadores y diseñadores del proyecto moderno, cuyos elementos son el dominio de la naturaleza, la primacía del método y la soberanía de lo individual. La tecnología y la economía eran las disciplinas por las que el proyecto moderno se transformaba en un orden social caracterizado por el realismo agresivo, el universalismo y un individualismo ambiguo. A finales de este siglo, convertido en sujeto de críticas, el proyecto moderno sigue avanzando como un movimiento político y económico. Sin embargo, la crítica posmoderna del modernismo solo nos ofrece una débil propuesta constructiva: el respeto a la naturaleza, el particularismo y el comunitarismo. Se puede detectar un paradigma posmoderno más concreto en la economía, caracterizado por el procesamiento de información y la especialización flexible.

«He aquí un sentimiento creciente de que estamos llegando al fin no sólo de un siglo y un milenio, sino de una era, también»⁴⁵². Nos introduce Borgmann, como indicación a la dificultad de encontrar un discurso en el paso del presente al futuro. El discurso distintivo de la modernidad es de predicción y control a pesar de la grave crisis cultural y moral, y seguimos usándolo como única alternativa. «Sin embargo, el discurso dominante sobre el futuro de nuestra sociedad está compuesto por los vocablos de pronósticos, proyecciones, extrapolaciones, escenarios, modelos, programas, estímulos e incentivos»⁴⁵³. Al poner de manifiesto las intenciones predictivas y controladoras del discurso moderno, Borgmann resalta la gravedad del exilio de la acción comunal pública.

⁴⁵² «I here is a rising sentiment that we are coming to the close not only of a century and a millennium but of an era, too». (Borgmann, Albert, *Crossing the Postmodern Divide*, the University of Chicago Press, 1992, p. 2.).

⁴⁵³ «It would not occur to me to assimilate them to the weather and inflation. Yet the dominant discourse about the future of our society is composed of the vocables of prognoses, projections, extrapolations, scenarios, models, programs, stimulations, and incentives», *ib.*, p. 2.

El individualismo se ha vuelto canceroso. Vivimos en una época de narcisismo y perseguimos la soledad. Estas expresiones son alarmantes no porque prediquen la ruina del estado; Predicción y control, para todos sus pasivos, seguirán proporcionando comodidad y estabilidad. Más bien, estas expresiones de angustia deben inquietarnos porque indican que no tenemos vida común⁴⁵⁴.

La condición posmoderna profundamente ambigua, se puede resolver de dos maneras. Una, con la tecnología moderna, prominente en lo que Borgmann llama «Hipermodernismo». Diseño de un universo tecnológicamente sofisticado y glamuroso irreal, que se distingue por su hiperrealidad, hiperactividad e hiperinteligencia.

Hay, sin embargo, un modo de vida más allá de la maldad y la hiperactividad. Es una recuperación del mundo de las cosas elocuentes, una recuperación que acepta la crítica posmoderna y realiza las aspiraciones posmodernas. Yo llamo a esta recuperación el realismo posmoderno y señalar sus características emergentes: realismo focal, vigor paciente y celebración comunitaria⁴⁵⁵.

Borgmann, que hace una constante referencia a Estados Unidos de América en el texto, habla del estado de ánimo de la nación, y de que el sufrimiento, resentimiento y amargura que se encuentra en los países tecnológicos más avanzados, tiene un rostro muy americano, presentando diversas cualidades. El mal humor pasivo, agresivo, indolente y resentido, que se manifiesta en enfermedades sociales y en síntomas difusos e individuales. A menudo se piensa en la indolencia como pereza, pero, como sugiere la etimología de la palabra, la pasividad indolente es en el fondo la incapacidad por los desafíos no satisfechos, es una especie de irresistible paralización.

⁴⁵⁴ «Individualism has become cancerous. We live in an age of narcissism and pursue loneliness.' These expressions are alarming not because they predict the ruin of the state; prediction and control, for all their liabilities, will continue to provide comfort and stability. Rather, these expressions of distress should disquiet us because they indicate that we have no common life». Ob. cit. p. 3.

⁴⁵⁵ «There is, however, a way of life beyond sullenness and hyperactivity. It is a recovery of the world of eloquent things, a recovery that accepts the postmodern critique and realizes postmodern aspirations. I call this recovery postmodern realism and point up its emerging characteristics—focal realism, patient vigor, and communal celebration», *ib.*, p 6.

Esta indolencia aparece no sólo en las decisiones irresponsables de consumidores y políticos, sino más fatalmente en la indiferencia de los votantes. En una democracia, el voto es la voz del pueblo, es la fuente del poder político y de la legitimidad, pero en USA, como en Europa, es una fuente de vigor decreciente. Desde 1960, la participación electoral ha disminuido en un 20% y ahora es la más baja de cualquier democracia en el mundo. Tal y como nos decían Winner y Bustamante en el capítulo anterior, la actividad en Internet no ha mejorado la cantidad y calidad de la participación ciudadana, los estudios de Robert Putnam muestran un descenso de esta, «según Mark L. Kornbluh, dicha participación se sitúa en el 50 por ciento de los votantes registrados, lo que se traduce en un 25 por ciento del colegio electoral»⁴⁵⁶.

Hay dos explicaciones principales: La primera sostiene que los poderosos y sus funcionarios han ideado y protegido un sistema de registro de votantes que desaconseja a los pobres e ignorantes; El segundo se basa en el desencanto y el disgusto con la política y culpa a la televisión en particular por su impacto negativa y trivializante en la política⁴⁵⁷.

La mayoría de las personas que votan exhiben un resentimiento sórdido, la insatisfacción no conduce a una acción abierta y constructiva, sino que se dirige a la indirección y a la obstrucción. Aunque estos votantes profesan apoyar las libertades civiles y las medidas de bienestar, se resienten a medidas efectivas para ayudar a los pobres, y a los que no pertenecen a la corriente cultural. Su preocupación y voto decisivo son hacia el progreso y la prosperidad, su lugar es determinado por la envidia a los de arriba y el reproche a los de abajo. Otro indicador social del resentimiento es la tasa de desempleo, en USA no es alta, pero ha sido firme e incontestable, porque se acepta el desempleo como el precio inevitable de la estabilidad económica.

⁴⁵⁶ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004. p. 21.

⁴⁵⁷ «There are chiefly two explanations: The first holds that the powerful and their functionaries have devised and protected a system of voter registration that discourages the poor and uneducated; the second alleges disenchantment and disgust with politics and blames television in particular for its negative and trivializing impact on politics». Ob. cit. p. 8.

La falta de hijos se ha vuelto cada vez más compleja en todas las sociedades tecnológicas avanzadas. Tradicionalmente, la carga de los niños pesaba sobre las mujeres, así que en parte las mujeres con frecuencia permanecen sin hijos, lo que es socialmente injusto. Pero también hay un resentimiento generalizado por la obligación, en los posibles padres.

El sistema legal y la industria de seguros se han ampliado y reformado para servir como compensadores universales y para producir algo como la justicia. La indolencia exhibe un nuevo matiz de significado cuando se ve en el contexto de la compensación por el dolor y el sufrimiento. La gama de casos indemnizables y el tamaño de los pagos han crecido enormemente, la compensación ahora se permite no sólo para el dolor físico, también para la angustia mental de una experiencia traumática. La compensación por el dolor y el sufrimiento, por supuesto, no cura. Entonces ¿Por qué debería pagarse?, se pregunta Borgmann. Se podría decir que dado que la gente gasta dinero para evitar y prevenir dolor y sufrimiento, debe recibir dinero cuando la miseria les inflige. «Debemos concluir que la compensación es la aceptación pública de la indolencia, entendida como la incapacidad de la gente para encontrar sentido en el sufrimiento, y la aceptación del resentimiento, el resentimiento no de la gente, sino de dolor inalienable»⁴⁵⁸. Pero los estadounidenses son tan optimistas como siempre, esto parece ser una muestra egoísta y confianza, un desprendimiento de las realidades del mundo, en el fondo, el desprecio de la responsabilidad. «Quiero sugerir que estamos en peligro de perder nuestro sentido de la realidad. Incluso si aplaudimos el intento de aliviar el sufrimiento inevitable con el dinero, uno debería preguntarse si la actitud que engendra tales intentos no nos privará también de la alegría real»⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ «We must conclude that compensation is the public acceptance of indolence, understood as people's inability to find meaning in suffering, and the acceptance of resentment, resentment not of people but of inalienable pain». Ob. cit. p. 12.

⁴⁵⁹ «I want to suggest that we are in danger of losing our sense of reality. Even if one applauds the attempt to salve unavoidable suffering with money, one should wonder whether the attitude that begets such attempts will not also rob us of real joy». Ob. cit. p. 12.

El rango de una nación en el mundo está determinado por su poder económico. En consecuencia, parece que todo lo que tenemos que hacer es encender la maquinaria económica, sin embargo, esto nos transforma en una sociedad «hiperactiva». «Hiperactivo» es una palabra del siglo XIX. Borgmann, usa «hiperactivo» en el sentido cultural más amplio que está presente en el adjetivo «híper». El carácter de la sociedad hiperactiva, es un estado de movilización donde la riqueza y la variedad de actividades sociales y culturales y el ritmo natural de la vida cotidiana han sido suspendidos para servir a una causa más urgente. Familia, cultura y religión están incondicionalmente subordinados a la búsqueda del éxito. «Más precisamente, podemos decir que la sociedad movilizadora e hiperactiva exhibe tres rasgos que hay que examinar: la suspensión de la civilidad, el dominio de la vanguardia y la subordinación de los civiles»⁴⁶⁰. Asumiendo, entonces, la dedicación intensa y generalizada a los objetivos económicos, las demandas de la civilidad serán suspendidas, las reivindicaciones de civilidad son para Borgmann programas humanitarios y culturales. Lo que defiende la suspensión de la civilidad también explica la necesidad de una vanguardia, siendo origen de la compulsión la competencia internacional.

Las elecciones políticas que deberían de ser una ocasión para la reflexión, se ha reducido a una empresa militar de campaña. Recordemos aquí como Winner nos decía en el capítulo anterior de la tesis, que debido a la corrupción política en la obtención de fondos para las campañas, es muy probable que estas prácticas corruptas se transfieran al ciberespacio debido a la tendencia actual hacia la fusión de internet y la televisión. La campaña se ha concebido más estrechamente todavía como una carrera donde las posiciones de los candidatos son incesantemente determinadas por las encuestas. Los hábitos de trabajo hiperactivos pueden encontrarse entre la mayoría de los miembros de la élite del poder, entre los principales políticos, científicos y académicos. Hay fervor religioso en esta devoción a la hiperactividad, proporciona dirección frente a la ociosidad y la duda y sirve como garantía de logro individual y salvación colectiva. La hiperactividad es el privilegio de la vanguardia del progreso económico y tecnológico. Dispone de trabajadores de varias maneras, es libre de deter-

⁴⁶⁰ «More precisely, we can say that the mobilized and hyperactive society exhibits three features that need to be examined: the suspension of civility, the rule of the vanguard, and the subordination of civilians». Ob. cit. p. 14.

minar el tamaño de la fuerza de trabajo de acuerdo con la productividad económica. La vanguardia puede ajustar los salarios a la baja si la competencia internacional lo requiere y, sobre todo, la élite tiene derecho a emplear y despedir a las tropas de apoyo. En términos económicos más explícitos, la subordinación de los civiles se manifiesta en el ascenso del estilo de gestión japonés, «gestión por el estrés», en el alto nivel de desempleo, en el estancamiento de los salarios reales y en el crecimiento del trabajo contingente. Otro fenómeno que revela la subordinación, consiste en trabajadores que no tienen trabajo seguro o a tiempo completo, ni la protección contra el despido, seguros y beneficios de jubilación, y vacaciones pagadas. En las condiciones volátiles de la competencia internacional, una oportunidad debe ser rápidamente explotada, y los recursos laborales deben ser desplegados rápidamente. En la medida en que esta visión de una economía movilizadora gane aceptación popular, crecerá la tolerancia para el desmantelamiento del bienestar social en el ámbito del trabajo. La perspectiva de hiperactividad total es ciertamente un orden social técnicamente factible y psicológicamente sostenible. La búsqueda del liderazgo económico global desaloja a las sociedades de la tradición y civilidad, dislocación que se inicia en la «era Moderna».

El período moderno llegó a su fin y estamos en la era posmoderna, nos dice Borgmann. Daniel Bell, en *La Sociedad Industrial*, señala en 1917, que Arthur J. Pentt ya había previsto el estado postindustrial. «Postmoderno» es ahora el vocablo para invocar un sentido de cierre y transición, el término recuerda lo que hay que entender antes de que pueda ser superado, a saber, el período moderno. «Moderno» viene de la palabra latina modo, que significa «ahora mismo», originalmente significaba reciente, actual, contemporáneo. «El modernismo ahora se ha vuelto global, pero surgió de las circunstancias de la época medieval»⁴⁶¹. La cultura medieval empezó a principios del siglo IX, cuando Carlomagno logró fundir tres elementos: la cultura y el aprendizaje de la antigüedad clásica, el orden feudal de la tradición germánica y, lo más importante, la visión espiritual de la religión cristiana. La comunidad, la celebración, la autoridad y la artesanía son las formas residuales de la excelencia medieval que se están disolviendo. Pero la forma de vida medieval llegó a finales del siglo XV, destrozada por tres golpes que asociamos con Colón, Copérnico y Lutero. Los tres vivieron del siglo XV al XVI,

⁴⁶¹ «Modernism now has become global, but it arose from the intensely local circumstances of the medieval epoch». Ob. cit. p. 21.

al descubrir nuevos mundos, rompieron conjuntamente el edificio de lo antiguo y abrieron vastas nuevas áreas de exploración e invención. Esto ya nos lo recordaba Ortega y Gasset en su *En torno a Galileo* (1933-34). Francis Bacon, junto con René Descartes y John Locke, sentaron las bases teóricas del proyecto modernista, con los tres documentos fundamentales del modernismo: *La Nueva Atlántida de Bacon* (1627), el *Discurso del Método* de Descartes (1637), y el segundo Tratado de Locke del Gobierno Civil (1690). Abogando por un nuevo orden, piden un nuevo acuerdo fundamental que arrasa las estructuras medievales.

La insatisfacción de Bacon se centraba en el estado desprovisto de principios y desorganizado de la investigación científica. Bacon usó la religión para cubrir sus flancos en su búsqueda de la mejora humana, la miseria fue para él, un escándalo innecesario que debía vencerse a través de la dominación de la naturaleza. Bacon identificó el Nuevo Mundo descubierto por Colón como un adversario que tenía que ser puesto de rodillas. El lenguaje violento de Bacon de torturar, extorsionar y subyugar la naturaleza para beneficio humano nos esboza abruptamente, como debió de ser para muchos de sus contemporáneos, el enfoque moderno de la realidad, las cargas de la vida cotidiana y la naturaleza salvaje. *La Nueva Atlántida* es un programa de investigación y tecnología moderna, una empresa de investigación y desarrollo en la utopía de Bacon.

Descartes, por el contrario, argumentó que la radicalidad del procedimiento era crucial. El proyecto de reconstrucción, viviría o moriría por dos exigencias: primero el descubrimiento de un fundamento absolutamente inquebrantable, que se alcanzaría con el despeje sin temor de todas las instituciones existentes, y segundo un método constructivo de irrefutable solidez. El programa cartesiano proporcionó una solución al problema copernicano de cómo hacer frente a un mundo desorientado, que ya no tenía un centro dominante y dimensiones privilegiadas. Como Bacon, Descartes parece haber hecho de la religión el eje de su método. Pero la racionalidad es la verdadera garantía, Dios y la teología son decoraciones inmateriales, concesiones a la tradición. Descartes exceptuaba los órdenes sociales y políticos de la reconstrucción radical, un compromiso con las exigencias de su tiempo, pero la implicación es obvia de que el orden monárquico y tradicional necesitaba reforma.

Locke elaboró un diseño que explicaba las implicaciones sociales del proyecto moderno, se preocupaba por reestructurar el poder político derivándolo de su condición fundamental. Esto lo encontró en el estado de naturaleza, gobernado por la razón, que a su vez derivaba de Dios. Lo que parece un amarre religioso en el Tratado de Locke es sólo un adorno tradicional. De hecho, el Tratado de Locke es una celebración del individuo, el ser humano libre y autónomo, la naturaleza y la razón son poco más que un fondo indistinto para el individuo. «Podemos pensar en el modernismo como la conjunción de los proyectos de Bacon, Descartes y Locke, como la fusión de la dominación de la naturaleza con la primacía del método y la soberanía del individuo»⁴⁶². El triunvirato, tenía una variante poderosa en la vida de Thomas Jefferson, su percepción del proyecto moderno perdura hasta nuestros días. Lo veía como un emprendimiento cultural con su fuerza en los dominios del conocimiento y la conducta. Esta manera de mirar el modernismo se afirma en el término que comúnmente usamos para el proyecto moderno «Ilustración» [Enlightenment]. Lo que Jefferson llamó las superestructuras de las ciencias físicas y morales se han realizado en las instituciones de la ciencia y la democracia. En el mundo occidental, la democracia y el compromiso con la igualdad son ahora una parte de la constitución mental de todos. Sin embargo, es evidente que el proyecto de la Ilustración se ha estancado.

Es ingenuo simplemente insistir en la justicia social como criterio para juzgar el proyecto moderno [...] la dominación de la naturaleza, la primacía del método y la soberanía del individuo se complicaron en el proyecto moderno y cómo ese proyecto a su vez hizo de la justicia un fenómeno complejo y cómplice⁴⁶³.

La dominación moderna de la naturaleza era una violenta campaña de conquista. Todas las barreras fueron destrozadas por el carbón, el vapor y el hierro a finales del siglo XVIII y por la dinamita a mediados del siglo XIX. Una ilustración particularmente llamativa de la fuerza explosiva de estos desarrollos es la expansión del sistema ferroviario a través del continente norteamericano. El primer ferrocarril apareció en los

⁴⁶² «We can think of modernism as the conjunction of Bacon's, Descartes's, and Locke's projects, as the fusion of the domination of nature with the primacy of method and the sovereignty of the individual». Ob. cit. p. 25.

⁴⁶³ «It is naive simply to insist on social justice as the criterion by which to judge the modern project [...] how the domination of nature, the primacy of method, and the sovereignty of the individual were complicated into the modern project and how that project in turn rendered justice a complex and complicitous phenomenon». Ob. cit. p. 27.

Estados Unidos en 1830, y al final del siglo, el país estaba cubierto con casi 200.000 millas de vía. La dominación de la naturaleza requería que la distancia y el tiempo se sometieran, y la actitud agresiva hacia la realidad demandaba un sistema de transporte rápido, barato y confiable. A finales de los años cincuenta llegó la construcción del sistema de autopistas interestatales, una estructura mucho más amplia, agresiva y masiva que un ferrocarril. Al mismo tiempo, se estableció el tráfico aéreo, y a medida que las conquistas crecieron y se consolidaron, hubo una necesidad de integración a gran escala. «La agresividad baconiana empezó a requerir el complemento del orden cartesiano. En fin, el cartesianismo se afirmaba a sí mismo a través de la ciencia y la industria»⁴⁶⁴.

La respuesta moderna fue el establecimiento del diseño racional, mecánico e incluso que llamamos la «corporación» [corporation], en la que podemos reconocer en la estructura resultante el patrón del método cartesiano, y que además es absolutamente indispensable para el funcionamiento de capitalismo económico moderno. En el *Discurso del Método*, Descartes explicó su método en cuatro reglas: las reglas de la abstracción, de la disección, de la reconstrucción y del control. Ante un problema, primero debemos abstraernos de él, retroceder y considerarlo desde una distancia escéptica. También es necesario abstraer el problema en sí mismo, separarlo de su contexto y de nuestras comprensiones tácitas. La segunda regla requiere que diseccionemos el problema ante nosotros en sus partes más simples. En consecuencia, la práctica unificada de la economía moderna tenía que dividirse en varias funciones y procesos. En la economía corporativa, el concepto es la idea de organización racional, que se articula cada vez más en forma particular desde el superior al más subordinado. La forma que resulta es la jerarquía con el consejo de administración en la parte superior y los obreros en la sección inferior. El funcionamiento racional y mecánico de tal estructura es análogo al de una máquina. La cuarta y última regla es asegurar el control sobre la preocupación a través de la inclusión. En el transcurso del tiempo, la inconstancia del destino debía ser controlada a través de la investigación y el desarrollo, la planificación a largo plazo y la autosuficiencia financiera. La corporación, será una persona jurídica con vida eterna.

⁴⁶⁴ «Baconian aggressiveness began to require the complement of Cartesian order. At length Cartesianism asserted itself through science and industry». Ob. cit. p. 34.

La corporación fue la respuesta del modernismo a la apertura del paisaje físico y social del Nuevo Mundo. A través de su organización metodista e inclusiva, la corporación logró movilizar e integrar los gigantescos recursos necesarios para conquistar un continente presumiblemente amplio. Al mismo tiempo, la corporación dio cohesión e identidad a una masa de individuos que habían abandonado sus comunidades⁴⁶⁵.

La actitud histórica y la apariencia masiva de la corporación han hecho que parezca que la estructura corporativa ha sido el resultado de una necesidad racional, como si el proyecto moderno fuera realizable sólo en esta forma. Pero esto es una presunción moderna, la economía industrial podía haberse organizado de manera muy diferente, opina Borgmann. En cualquier caso, en la división posmoderna, la estructura corporativa se está debilitando y retrocediendo, lo que fue un marco para la identidad individual, ahora mismo sufriendo una crisis de identidad.

La palabra «individualismo» [individualism] fue acuñada por Alexis de Tocqueville, que se vio obligado a investigar la democracia estadounidense a principios del siglo XIX. El individuo parece ser el complemento natural de la ejecución del proyecto moderno, el individuo es el autor de la empresa y el beneficiario de sus frutos. El primero de estas dos funciones se ha fijado en la conciencia americana como un individualismo que lleva una vida subrepticia en el consumo de mercancías. Borgmann, lo llamará «individualismo cómodo» [commodious individualism].

El sentido moderno distingue entre lo privado y lo público, entre la esfera de la discreción individual y la esfera colectiva, la distinción público-privada es en sí misma una confusión compleja de la cuestión de dónde ubicar la autoridad y la responsabilidad en el proyecto moderno. En primer lugar, hay dos distinciones divergentes entre lo público y lo privado, la distinción económica y la distinción social. Cada una designa un espacio para el ejercicio del individualismo. La distinción social delimita el ámbito privado como la esfera del individualismo cómodo, la distinción eco-

⁴⁶⁵ «The corporation was modernism's response to the openness of the physical and social landscape of the New World. Through its methodical and inclusive organization, the corporation was able to mobilize and integrate the gigantic resources needed to conquer a presumably wide-open continent. At the same time, the corporation gave cohesion and identity to a mass of individuals who had left their communities». Ob. cit. p. 36.

nómica distingue al sector privado como el campo en el que prosperará el individualismo agreste. En el siglo XIX, el intercambio orgánico entre lo público y lo privado fue sometido a estrés y finalmente destruido. La destrucción llegó bajo el disfraz de la ostentación, en los grandes almacenes y teatros donde el público podía reunirse y disfrutar. Pero las personas que llenaban estos espacios habían comenzado a convertirse en consumidores de mercancías. Las compañías ferroviarias desempeñaron un papel central en la transformación del orden común, no sólo trajo prosperidad comercial, también succionó la vida de la cultura rural. La decadencia de estas estructuras después de la Segunda Guerra Mundial pudo haber alertado del equilibrio perturbado e inestable de la vida pública y privada, pero se vio envuelta en una transformación más radical. Las Autopistas reformaron la vida horizontalmente, y superaron a los ferrocarriles tanto en su masa física como en su dedicación a lo instrumental. Como proezas de ingeniería, dominan y asfixian, el espacio público.

Thomas Huff ha aislado la noción de privacidad [privacy] como libertad de intrusiones que puede conducir a un juicio injustificado sobre la persona cuya esfera de intimidad ha sido invadida. Esta noción de privacidad habría permanecido limitada y desinteresada en un entorno premoderno donde la naturaleza contextual del trabajo y la celebración [celebration] se reflejaba en una mayor continuidad de la familia y la comunidad [community]. Las familias se identificaron con los estándares morales de la comunidad, dependían de la cooperación comunal para el entretenimiento y la celebración. Pero con el surgimiento y la progresiva articulación de la prosperidad y la libertad modernas, estos lazos comunitarios llegaron a ser vistos como cargas y desde entonces han sido removidos para hacer espacio al individualismo cómodo, y el consumo. Lo que Huff llama la norma de privacidad [privacy norm] es en gran parte la afirmación colectiva del consumo como un ejercicio de libertad que se vería entorpecido por la intromisión del juicio. Huff habla del reino privado como «la parte de nuestras vidas que se lleva a cabo con las familias y los amigos» [that part of our lives conducted with families and friends]. Pero para Borgmann, cada vez más cambiamos los juicios de nuestros amigos, padres y cónyuges, por ser consumidores.

La exuberancia moderna tardía de la esfera pública tiene más que sobrecrecer el ámbito privado. Y sin embargo, dado que el ámbito público es ostensiblemente instrumental, requiere el ámbito privado de ocio y consumo como su

complemento final. La privacidad ahora sirve como un término para designar la esencia del reino privado. Su idiosincrasia surge más claramente en su entorno jurídico. Pensamos en la intimidad hoy en día tanto como eminentemente deseable como frecuentemente amenazada⁴⁶⁶.

Desde 1975, el ocio pasivo no parece haber crecido y el tiempo de trabajo no se ha reducido aún más, y la comodidad de la privacidad sigue siendo fuerte. El trabajo, descendiente del individualismo, está bien considerado, es duro, serio y constructivo, pero el ocio es cómodo, frívolo y parasitario. Trabajar es estar en contacto vigoroso con la realidad, es adquirir sustancia y propiedad. Los frutos que los individuos obtienen de la naturaleza a través de su trabajo se convierten, como dice Locke, en su «derecho privado», poseído «para sus usos privados». Para proteger el ejercicio libre de la industria y sus frutos, USA ha sido celoso en proteger un sector privado extenso para los esfuerzos económicos individuales. El sector público consta de tres partes. Primero, está el gobierno con su maquinaria, la burocracia que sirven al gobierno cuando diseñan y promulgan políticas públicas. En segundo lugar, ciertos medios de producción de bienes y servicios que pertenecen al Estado, como el sistema educativo. Por último, está la parte híbrida compuesta de los recursos sociales que el gobierno cobra y gasta para el bien público a través de la empresa privada. El resto de la economía constituye el sector privado. La línea tan marcada entre el sector público y el privado es confusa desde el punto de vista técnico y tecnológico, persistimos en designar una gran parte de la economía como privada para negar la responsabilidad pública por sus males y reclamar méritos individuales por sus bendiciones. Las ambigüedades del individualismo cultural moralmente dañinas, siguen siendo política y económicamente tolerables mientras la economía sea productiva. Pero el individualismo cómodo se ha vuelto desenfrenado, y está frenando la economía poniéndola en una perspectiva histórica preocupante. «El individualismo siempre ha sido ambiguo. Ahora, por fin, se está volviendo cuestionable»⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ «The late modern luxuriance of the public realm has all but overgrown the private realm. And yet, since the public realm is ostensibly instrumental, it requires the private realm of leisure and consumption as its final complement. Privacy now serves as a term to designate the essence of the private realm. Its idiosyncrasy emerges most clearly in its legal setting. We think of privacy today as both eminently desirable and frequently threatened». Ob. cit. p. 42.

⁴⁶⁷ «Individualism has always been ambiguous. Now, at last, it is becoming questionable». Ob. cit. p. 47.

El «Postmodernismo» como término marca la división emergente entre dos épocas. Una época se aproxima a su fin cuando su convicción fundamental comienza a debilitarse y ya no inspira entusiasmo. Esto es cierto para cada una de las tres partes del proyecto moderno: el realismo, el universalismo y el individualismo. Debe reconocerse para Borgmann que la filosofía ha tenido alguna fuerza práctica en la formulación y ejecución del proyecto moderno, y puede ayudarnos de nuevo a descifrar el declive de la modernidad.

La filosofía moderna de Descartes no ha sido más que una serie de propuestas, cada una tratando de superar a la otra en la radicalidad de su destrucción revolucionaria y en la fuerza de su reconstrucción ilustrada. Para Descartes, el ego debía ser la piedra angular de la reconstrucción, al impulsar el ego y la conciencia como el fundamento inquebrantable de la reconstrucción ilustrada de la realidad, respondió a la inestable cultura de su tiempo y trató de convenir la necesidad de un amarre en las revoluciones científicas y las guerras religiosas. No fue hasta la segunda mitad de este siglo que la coherencia de estas críticas comenzó a surgir y con ellas el comienzo de una alternativa a la idea misma de la filosofía moderna. El logro sinóptico decisivo pertenece a Richard Rorty, y su libro *Filosofía y el Minot (espejo) de la Naturaleza*, donde Rorty se opone no sólo al realismo agresivo sino a cualquier realismo que reconozca la elocuencia de las cosas. La antología de Joan Rothschild, *Machina ex Dea*, es también una crítica del realismo agresivo moderno. El proyecto moderno no es simplemente el adelanto de una lucha humana ancestral por mayor comodidad y seguridad, sino la movilización de una agresividad masculina peculiar que rompe las restricciones y reservas antiguas. Rothschild apunta hacia la conjunción de la violencia y la vacuidad que caracteriza la relación moderna con la realidad, un choque violento del proyecto moderno con la naturaleza y la comunidad. El realismo agresivo, debemos recordar, fue una respuesta constructiva a la desintegración del orden medieval. Lo que se perdió junto con la comunidad del pueblo y la posición central de la iglesia fueron los hábitos de la vida rural y la celebración de los sacramentos cristianos que sirvieron de hitos morales en la rutina diaria de la vida. El proyecto de concebir una brújula moral universal entró en las Fundaciones de la Metafísica Morales de Kant en 1785, y respondió llamando a una ley de conducta humana independiente de las condiciones particulares, un imperativo categórico e incondicional: «Actúa sólo de acuerdo con esa máxima por la cual puedes, al mismo tiempo, que se convierta en ley universal».

Esta es la ley que la razón humana da a sí misma. Puesto que todo el mundo está dotado de razón, cada individuo es a la vez legislador y subordinado en el ámbito moral. Razonando así, Kant unió al individualismo individualista y al universalismo, proporcionando una base para la teoría democrática liberal y sus ideales de autonomía e igualdad. Estos ideales constituyen tanto el preciado legado como la agenda inconclusa del proyecto moderno⁴⁶⁸.

Un intento notable de rehabilitar el proyecto kantiano es el de Lawrence Kohlberg. Su idea es reconciliar lo universal con lo particular trazando el surgimiento de la actitud éticamente universal en las etapas particulares del desarrollo moral. Por otra parte, esa maduración moral se considera como un ascenso desde la subordinación a las fuerzas particulares y heterónomas hasta la libertad de principios éticos universales. Kohlberg articuló este desarrollo en seis etapas y trató de demostrar a través de la investigación empírica que el desarrollo moral humano pasa por esas etapas. Todo el mundo, afirmó Kohlberg, se inicia en este camino de desarrollo, aunque no todos alcanzan su punto final. En el desarrollo moral en la escala de Kohlberg, dice Carol Gilligan, «son prominentes las mujeres cuyos juicios parecen ejemplificar la tercera etapa de su secuencia de seis etapas» [are women whose judgments seem to exemplify the third stage of his six-stage sequence]. En sus propias investigaciones, Gilligan descubrió que las mujeres son portadoras de una moralidad que se distingue de la moral masculina. Gilligan subraya el hecho de que las mujeres en su conducta moral ponen las relaciones por encima de las reglas, el cuidado por encima de la justicia y la intimidad por encima de la búsqueda de la identidad individual.

«El modernismo ha sido a menudo brutal, pero nunca ha sido totalitario. Ha infligido daños terribles a la naturaleza y la cultura, pero nunca los ha borrado»⁴⁶⁹. En consecuencia, el modernismo arquitectónico ha herido profundamente y desfigurado nuestras ciudades, pero no las ha aniquilado. Al igual que el modernismo intelectual, el

⁴⁶⁸ «This is the law that human reason gives to itself. Since everyone is endowed with reason, every individual is both a lawgiver and a subordinate in the moral realm. Reasoning thus, Kant yoked individualism and universalism together, supplying a foundation for liberal democratic theory and its ideals of autonomy and equality. These ideals constitute both the precious bequest and the unfinished agenda of the modern project». Ob. cit. p. 52.

⁴⁶⁹ «Modernism has often been brutal, but it has never been totalitarian. It has inflicted terrible damage on nature and culture, but it has never obliterated them». Ob. cit. p. 59.

modernismo arquitectónico es cuestionado por la violencia de su agresividad, la estabilidad de su universalismo y la desolación de su individualismo. En 1969, Vincent Scully concluyó su historia de la arquitectura americana con un llamamiento a enfrentarse a la brutal fuerza de la arquitectura moderna. «La agresión ha cedido a la preservación y al alojamiento; El universalismo ha sido reemplazado por eclecticismo y pluralismo; El individualismo ha sido rechazado en favor de los espacios comunes y comunales»⁴⁷⁰.

Existe una profunda conexión entre los desarrollos económicos y el movimiento posmoderno a diferentes niveles. En el nivel más obvio, el carácter posmoderno de los cambios en la economía moderna es evidente en las observaciones de los economistas que señalan la erosión del realismo, el universalismo y el individualismo. Para comenzar con el realismo, la dominación moderna consistió en la explotación de los recursos materiales y en su transformación en bienes materiales. Para Daniel Bell, la extracción es la actividad económica dominante del período preindustrial, la fabricación es la del período industrial. Ninguna actividad desaparece en la economía postindustrial, ambos son eclipsados, sin embargo, por una actividad que Bell llama procesar [processing]. El universalismo cartesiano se realizó económicamente en las corporaciones gigantes, un puñado de las cuales dominaría todo un sector económico, la corporación tenía la intención de crear estabilidad a través de la universalidad, absorbiendo la producción de materias primas hasta el comercio minorista, cubriendo todo el mercado y domando el futuro mediante la planificación y los recursos de capital. Pero los gigantescos mercados para la producción en masa están desapareciendo, el crecimiento económico está siendo entre pequeñas empresas especializadas, y los gigantes corporativos están alterando sus rígidas estructuras jerárquicas, dando paso a jerarquías planas, flexibles y descentralizadas.

A medida que la economía corporativa se hizo más expansiva y productiva, agotó sus reservas y sobre pobló su hábitat. En los centros de los países industrializados avanzados, la saturación de los bienes augura el crepúsculo del modernismo. Con ello viene el agotamiento no sólo de nuestras capacidades físicas sino del hambre emocional

⁴⁷⁰ «Aggression has yielded to preservation and accommodation; universalism has been replaced by eclecticism and pluralism; individualism has been rejected in favor of common and communal spaces». Ob. cit. p. 59.

que alimentó los inmensos esfuerzos productivos de la época moderna. El totalitarismo metódico es todavía una posibilidad, y durante un tiempo se pensó que las corporaciones multinacionales eran su vehículo, parecían ser enormes enemigos que podían trabajar su voluntad en naciones enteras.

La corporación multinacional es global, pero no universal, y ciertamente no totalitaria [...]. No es que el cálculo de utilidades y probabilidades obligue al rechazo del totalitarismo económico. Los costos y las expectativas son siempre relativos a la situación ya la fortaleza. Pero éstos últimos están abandonando un cambio revolucionario hacia la apertura y el pluralismo. Este cambio es una de las marcas epocales del posmodernismo⁴⁷¹.

Sin embargo, en el desorden hosco de la economía de hoy, podemos descubrir el esquema de una economía alternativa y posmoderna. Para cada uno de los principios modernos está surgiendo una contraposibilidad: el procesamiento de la información en lugar del realismo agresivo, la especialización flexible en lugar del universalismo metódico y la cooperación informada más que el individualismo agreste. A medida que el posmodernismo ha transformado el debate intelectual y la práctica arquitectónica, la formación de una economía posmoderna constituye un cambio fundamental. Teniendo en cuenta las cargas de un modernismo desesperadamente persistente, no podemos dejar de acoger tal cambio. Sin embargo, las cuestiones cruciales siguen sin resolverse en la economía posmoderna⁴⁷².

La información constituye el alma de poderosas organizaciones. El crecimiento de la red de comunicaciones y el desarrollo de las computadoras en la segunda mitad del siglo ha hecho que la información sea necesaria, útil y central para la economía moderna. Las computadoras deben su posición al lenguaje en el que conversan que per-

⁴⁷¹ «The multinational corporation is global, but it is not universal, and certainly not totalitarian [...]. Not that the calculus of utilities and probabilities compels the rejection of economic totalitarianism. Costs and expectations are always relative to one's situation and fortitude. But the latter are undergoing a groundbreaking shift toward openness and pluralism. This shift is one of the epochal marks of postmodernism». Ob. cit. p. 64.

⁴⁷² «Yet in the sullen disarray of today's economy, we can discover the outline of an alternative and postmodern economy. For each of the modern principles a counter possibility is emerging: information processing in place of aggressive realism, flexible specialization instead of methodical universalism, and informed cooperation rather than rugged individualism. As postmodernism has transformed the intellectual debate and architectural practice, so the formation of a postmodern economy constitutes a fundamental change. Considering the burdens of a desperately persistent modernism, one cannot but welcome such a change. Yet the crucial questions remain unresolved in the postmodern economy». Ob. cit. p. 65.

mite transmitir información a través de un simple cambio de voltaje. Así, las computadoras pueden capturar información con la precisión de un lenguaje alfabético o digital, pueden almacenar grandes cantidades de información en billones de espacios definidos electrónicamente y pueden manipular y transmitir información casi a la velocidad de la luz. Al principio las computadoras se usaban como contenedores de datos, apareciendo justo a tiempo para salvar a los bancos, las aseguradoras y las agencias gubernamentales de la parálisis por exceso de datos. Las esperanzas que habían despertado las computadoras, eran grandiosas, se esperaba que descargasen a los humanos de cualquier trabajo peligroso, difícil o tedioso. El objetivo era la automatización, los robots, como un suministro interminable de energía limpia, parecía una etapa inminente en el progreso de la tecnología.

«Las redes informáticas no sólo asumen la posición del sistema nervioso central dentro de un negocio sino que también integran negocios distantes y relativamente independientes en un solo organismo»⁴⁷³. Una red informática infunde a diversos negocios una inteligencia común y constante para que la empresa produzca y venda lo que produce. De esta manera se reduce la distancia, los retrasos y las mercancías no vendidas. Como señala Rule y Attewell note y Zuboff, en un primer momento se necesita un gran esfuerzo para disciplinar a los trabajadores, pero una vez que se aplica esta disciplina, el sistema informático llega a ser la realidad central de un negocio. En una democracia, por supuesto, tal desarrollo no ocurre sin el consentimiento del pueblo.

La información computarizada sirve como inteligencia conectiva que organiza y racionaliza los procesos productivos. Informa y refina los productos materiales; Los hace "lite". Por último, constata los bienes de consumo que dominan la cultura moderna tardía. En esta etapa, la información no se limita a organizar y perfeccionar la realidad material sino que la desplaza por completo⁴⁷⁴.

⁴⁷³ «Computer networks not only assume the position of the central nervous system within a business but also integrate distant and relatively independent businesses into a single organism». Ob. cit. p. 70.

⁴⁷⁴ «Computerized information serves as the connective intelligence that organizes and rationalizes productive processes. It informs and refines the material products; it makes them "lite." Finally, it constitutes the very consumption goods that dominate late modern culture. At this stage, information does not merely organize and refine material reality but displaces it altogether». Ob. cit. p. 71.

Después de doscientos años de producción masiva, los espacios naturales y culturales se llenan, los consumidores compran menos copiosamente y de manera más discriminatoria. Existen, por supuesto, enormes áreas alrededor del globo que representan mercados abiertos para bienes de consumo duraderos: Europa Oriental, la ex Unión Soviética, China y los países en desarrollo. El progreso tecnológico y los bienes de consumo seguirán extendiéndose al resto del mundo, pero lo harán muy lentamente. Esto es lo que sugiere la última trayectoria moderna. Sin embargo, la crisis posmoderna puede ser lo suficientemente profunda como para permitir una solución más responsable. En todo caso, las economías paradigmáticamente posmodernas de los países industrializados avanzados representan un entorno bien estructurado y surtido, la actividad económica se dirige cada vez más hacia el descubrimiento de pequeños nichos a llenar con mercancías altamente sofisticadas y especializadas. Lo que todas estas empresas tienen en común es su tamaño relativamente pequeño, flexibilidad y producción especializada. Son un nuevo paradigma de producción, la especialización flexible como lo llaman Michael Piore y Charles Sabel, es el sucesor de la producción artesanal.

Cada vez más, las corporaciones gigantes se están transformando para el nuevo paradigma, haciendo sus estructuras menos centralizadas y sus instalaciones más versátiles, marco de la especialización flexible. La industria de servicios parece resumir el nuevo paradigma de la especialización flexible, a menudo se piensa que es definitivo de la economía posmoderna. En la economía contemporánea estamos pasando de una economía de bienes a una economía de servicios, y esta tendencia simple y global esconde una enorme diversidad y complejidad. El surgimiento de la especialización flexible no es históricamente inevitable, ni es totalmente triunfante o inequívocamente beneficioso, podría haber prevalecido ya en el siglo XIX, pero ahora podría ser comprimido por un paradigma de control total. Coexistirá indefinidamente con la producción masiva de bienes estándar y con grandes corporaciones, debiendo su flexibilidad a la miseria del trabajo contingente. Este nuevo paradigma constituye la firma de una nueva época económica. «La empresa paradigmáticamente postmoderna es un pequeño grupo de personas bien educadas, ávidas y alertas para encontrar aperturas de mercado y llenarlas rápidamente con bienes o servicios de alta calidad»⁴⁷⁵. La coope-

⁴⁷⁵ «The paradigmatically postmodern firm is a small group of well- educated people, eager and alert to find market openings and to fill them quickly with high-quality goods or services». Ob. cit. p. 72.

ración informada es una segunda naturaleza aquí, una necesidad de prosperidad. En las empresas tradicionalmente grandes y rígidamente estructuradas, se introducen tecnologías de la información ante el clima flexible y cooperativo que necesitan para prosperar. «Sin embargo, la cooperación postmoderna no se sustentaría en una estructura rígida sino en una información compartida y una adaptación flexible»⁴⁷⁶.

Los modernos han sido reacios a reconocer que la irrelevancia última del individualismo escarpado y la debilitación del individualismo cómodo eran propias del proyecto moderno. Su universalismo metódico no dejaba espacio para un individualismo sustancial. «Sin duda, esta falla crucial en el proyecto moderno está marcada oficialmente y superficialmente por la línea entre producción y consumo [...]. La radicalidad de la crisis postmoderna depende de si esa línea es profundamente considerada y rediseñada o no. Hasta ahora, el posmodernismo no ha logrado esto»⁴⁷⁷.

El poder transformador del posmodernismo está en duda porque no ha logrado resolver la ambigüedad del individualismo. Este último término designa la condición humana que ha perdido sus vínculos comunales premodernos. Pero nos falta una comprensión unificada y positiva de la persona que respondería al término. Se pensaba que el individuo era el principio y el final del proyecto moderno, su autor y beneficiario, pero esta coherencia era una ilusión⁴⁷⁸.

La crítica intelectual considera al individualismo como la fuerza destructiva crucial, de hecho, el daño fatal a la comunidad ha sido por un esfuerzo productivo colectivo. La crítica económica del posmodernismo aleja del carácter materialmente agresivo y rígido de la empresa productiva moderna. Controlar el consumo se justifica en aras de un mayor consumo en el futuro, por lo tanto, la crítica actual del consumo de mercancías resulta ser una afirmación del consumo de mercancías como tal.

⁴⁷⁶ «Postmodern cooperation, however, would be sustained not by a rigid structure but by shared information and flexible adaptation». Ob. cit. p. 77.

⁴⁷⁷ «To be sure, this crucial fault in the modern project is marked officially and superficially by the line between production and consumption. [...]. The radicality of the postmodern crisis depends on whether that line is deeply considered and redrawn or not. So far postmodernism has failed to do this». Ob. cit. p. 79.

⁴⁷⁸ «the transformative power of postmodernism is in doubt because it has failed to resolve the ambiguity of individualism. The latter term designates the human condition that has lost its premodern communal bonds. But we lack a unified and positive understanding of the person who would answer to the term. The individual was thought to be the beginning and end of the modern project, its author and beneficiary, but this coherence was an illusion». Ob. cit. p. 79.

La crítica posmoderna aún no ha reconocido que el modernismo está sustentado en un patrón cuya característica principal es la división y coordinación de las contrapartes, de la producción y del consumo, de la maquinaria y de la mercancía, del trabajo y del ocio, del público y del privado, del colectivismo Y el individualismo, de medios y de fines. El patrón se prefigura poco en la diferencia entre el diseño baconiano y el cartierista, por un lado, y el diseño lockeano, por el otro. Fue elaborado por primera vez en la Revolución Industrial y desde entonces ha ganado en el poder, si no de forma explícita. Constituye la plantilla que la modernidad ha tomado como guía en la transformación de la realidad⁴⁷⁹.

Deberíamos preguntarnos si el posmodernismo no será más que la tecnología por otros medios. Uno puede pensar en los acontecimientos en la antigua Unión Soviética y Europa del Este con la demanda popular de tecnología. En una economía comunista, la empresa tecnológica es arrojada, especificada y supervisada por un cuadro del partido, todos los demás se reducen a un funcionario dentro del diseño central. Los jefes de partido son los actores en el ámbito de la tecnología, y cuando el patrón de tecnología no tiene la apropiación indivisa de todos, no prospera en general. La mitad de la patria se desarrolla, en la medida en que hay desarrollo, a expensas de la otra, la producción más que el consumo, la maquinaria en detrimento de la mercancía, el colectivismo a expensas del individualismo. Si la tecnología madura moderna conduce a la hiperactividad, la tecnología moderna atrofiada lleva al sufrimiento dentro y la beligerancia fuera. Cuando el comunismo y el mal manejo de la tecnología moderna fueron rechazados por amplias protestas, se rompió el rigor de la vida dentro de los países comunistas y se levantó la amenaza de una guerra nuclear global. Los cambios a mejor ocurrieron con la amalgama de la tecnología y de la democracia liberal que constituye el orden común de los países industriales avanzados. «Hay razones para creer que la democracia liberal no puede realizarse sin la tecnología. La tecnología, ahora parece, tampoco puede prosperar sin democracia liberal»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ «Postmodern criticism has yet to recognize that modernism is undergirded by a pattern whose chief feature is a division and coordination of counterparts, of production and consumption, of machinery and commodity, of labor and leisure, of the public and the private, of collectivism and individualism, of means and ends. The pattern is dimly foreshadowed in the difference between the Baconian and Cartesian design on the one hand and the Lockean design on the other. It was first elaborated in the Industrial Revolution and ever since has gained in power if not explicitness. It constitutes the template that modernity has taken as a guide in the transformation of reality». Ob. cit. p. 80.

⁴⁸⁰ «There is reason to believe that liberal democracy cannot be realized without technology. Technology, it now appears, cannot prosper either without liberal democracy». Ob. cit. p. 81.

Considerando las perspectivas de la antigua Unión Soviética, Europa del Este y China. En el mejor de los casos, reanudarán la tecnología y disfrutarán de sus frutos, lo que los países industriales avanzados ya han dejado atrás. Sin embargo, a largo plazo, también tendrán que hacer frente a la crisis de la tecnología. Y la pregunta que hace Borgmann a este postmodernismo en ciernes es: ¿será la tecnología por otros medios o puede establecerse realmente en un tipo diferente de vida?.

El hipermodernismo tiende a producir versiones hipertróficas de los tres desarrollos que son distintivos de la economía posmoderna: procesamiento de la información, especialización flexible y cooperación informada. Las tendencias hipermodernas también son visibles en el debate intelectual y en la arquitectura, pero la primera no es lo suficientemente constructiva y la segunda es demasiado sólida para exhibir claramente el hipermodernismo. Una vez que reconocemos el diseño hipermoderno en la economía, también podemos descubrirlo entre los intelectuales y los arquitectos. Es una realidad artificial que supera la realidad tradicional y natural en brillo, riqueza y flexibilidad.

Hiperrealidad. En su fase incipiente, ya exhibe dos tendencias distintas. La primera es la redefinición de la tecnología. Aquí el postmodernismo comparte con el modernismo una lealtad incondicional a la tecnología, pero difiere del modernismo al dar a la tecnología un diseño hiperfino e hipercompleto. Esta tendencia que llamo hipermodernismo. La tendencia alternativa es superar la tecnología como modo de vida y ponerla al servicio de la realidad, de las cosas que ordenan nuestro respeto y gracia nuestra vida. A esto lo llamo realismo posmoderno⁴⁸¹.

La hiperrealidad instrumental, ha injerido y digerido el reino de la abstracción legado del universalismo cartesiano. Los resultados han sido los intrincados mecanismos legales y financieros que dieron a la economía moderna coherencia y resiliencia, siendo abstractos, estos mecanismos estaban predestinados a la absorción en la hiperrealidad instrumental. Las computadoras y las comunicaciones hicieron que el

⁴⁸¹ «*Hyperreality*. In its inchoate phase, it already exhibits two distinct tendencies. The first is to refine technology. Here postmodernism shares with modernism an unreserved allegiance to technology, but it differs from modernism in giving technology a hyperfine and hypercomplex design. This tendency I call hypermodernism. The alternative tendency is to outgrow technology as a way of life and to put it in the service of reality, of the things that command our respect and grace our life. This I call postmodern realism». Ob. cit. p. 82.

mundo jurídico y financiero se volviera más visible y flexible, integrándose y expandiéndose prodigiosamente. La hiperrealidad se hizo global en el espacio y el tiempo cuando los mercados financieros de los diversos continentes estaban conectados electrónicamente, constituyendo así un comercio financiero de veinticuatro horas que atrae implacablemente a los sectores jurídico y comercial dentro de su órbita insomne. Una hiperrealidad flotando libre de un compromiso con la ciencia y la ingeniería se convierte en pseudorealidad. Ciertamente, podemos estar seguros de que la comprensión común de la tecnología limitará la tendencia hipertrófica de la hiperrealidad instrumental. Este tipo de hiperrealidad todavía se entiende como parte de la maquinaria que producirá una vida cómoda, la mercancía que descansa en el capricho es una contradicción dentro del marco de la tecnología, donde una vida de enriquecimiento es garantizada por procedimientos moldeados por la certeza científica.

La hiperrealidad es, en primer lugar, brillante, tiene un aspecto inclusivo, es incluir todos mis sentidos por completo, mi visión, oído, olor. En segundo lugar, la hiperrealidad es rica, el límite ideal de la hiperrealidad es la integridad enciclopédica. Finalmente, la hiperrealidad es flexible, totalmente sujeta a mi deseo y manipulación, la flexibilidad incluye la interactividad. Utilizará Borgmann el «glamour», como término colectivo para el brillo, riqueza y flexibilidad. El *telos* de la lógica hiperreal sería un simulador perfectamente glamuroso, siendo la hiperrealidad electrónica más difusa en sus versiones híbridas, fusiones de lo real y lo artificial, y las redes de ordenadores representan estos mundos híbridos. Así, una red informática es una hiperrealidad totalmente interactiva, al igual que su complemento instrumental, la hiperrealidad final sigue en proceso de coalescencia. Sus partes electrónicas tienen que ser ajustadas y conectadas, los componentes electrónicos, químicos y físicos de la hiperrealidad también se ajustan entre sí, por lo que la superposición de la artificialidad en la cultura moderna tardía se hace cada vez más densa. La hiperrealidad como tal no parece ser un problema moral, puede fomentar la pornografía, la violencia o deprimir la alfabetización, pero estos son problemas que encontramos también en la realidad. Las teorías de la realidad, las ontologías, son tan impotentes para explicar la diferencia entre lo real y lo hiperrealista como lo son las teorías convencionales de la moral, la hiperrealidad es ontológicamente inerte, y físicamente tan real como lo es la realidad.

Hay una clara diferencia en la fuerza experiencial de la hiperrealidad y la realidad. Para captar esa fuerza debemos pensar en la experiencia no como la suma total de la estimulación sensorial durante cierto tiempo sino como un eminente encuentro de una persona con el mundo. La primera noción de experiencia es indiferente a su contexto, mientras que la segunda está orientada dentro del mundo. La hiperrealidad y la realidad pueden dar lugar a la misma experiencia que se entiende indistintamente, pero cuando la experiencia de la hiperrealidad se orienta dentro de su contexto, su fuerza resulta ser disponible y discontinua, es decir, no tiene fuerza real en absoluto⁴⁸².

Un entorno hiperrealista no invoca la paz y el vigor en las personas, su insubstancial y desconectado glamour provoca desorientación y distracción, precariamente equilibrados entre el resentimiento hosco y el esfuerzo hiperactivo. Resaltar el contraste entre estas simetrías es una tarea a la vez ontológica, moral, estética, teológica y política. Es ontológico plantear el problema de lo que es real, es moral dirigirnos a la sustancia misma de la conducta humana, es teológico porque nos lleva a los asuntos de la gracia y la divinidad, y debe hacerse político y hacernos considerar nuestra responsabilidad por el orden común. Es necesario descubrir de nuevo el momentáneo desorientador del modernismo y distinguirlo en su entorno particular. Ernst Junger lo descubrió en 1930 cuando vio la fuerza transformadora de la Primera Guerra Mundial. Pensó en la guerra como la chispa que encendió la explosiva combinación de democracia y tecnología, poniendo fin a la conflagración que llamó total movilización. La guerra es su primer y más claro ejemplo. En el siglo XX ya no es un asunto decidido por el gobierno y conducido por militares, más bien, atrae el consentimiento de todas las personas y los esfuerzos de toda la economía. La movilización total no es un diseño ideológico que se impone forzosamente a un pueblo, sino la participación de todos los esfuerzos y aspiraciones en un movimiento progresista. Junger lo contempló con fascinación y con la esperanza infundada de que conduciría a una renovación nacional de Alemania. En la primera parte de la tesis, ya veíamos en Carl Schmitt el símil de guerra y paz dentro del liberalismo económico, y que es sino un juego de hiperrealidad la guerra del siglo XXI.

⁴⁸² «Yet there is a clear difference in the experiential force of hyperreality and reality. To grasp that force we must think of experience not as the sum total of sensory stimulation over a certain time but as an eminent encounter of a person with the world. The former notion of experience is indifferent to its context while the latter is oriented within the world. Hyperreality and reality may result in the same experience indifferently understood, but when the experience of hyperreality is oriented within its context, its force turns out to be disposable and discontinuous, that is, it turns out to have no real force at all». Ob. cit. p. 95.

Así, el concepto político de lucha se convierte, en el pensamiento liberal, sobre el plano económico en competencia y sobre el «espiritual» en discusión: en lugar de una distinción clara de las situaciones diferentes de «guerra» y de «paz», se instaura una dinámica de competencia eterna y de discusión eterna⁴⁸³.

Para capturar el ajuste de la hiperactividad con la hiperrealidad, uno podría pensar en este último como un juego y de los primeros como una adicción a ese juego. Mientras que la realidad es ilimitada en sus dificultades, un juego siempre está limitado por su tablero y reglas, al mismo tiempo, un buen juego presenta ilimitadas posibilidades y desafíos dentro de estos límites protectores. Mientras que el mundo real contiene la miseria y la gracia, el universo hiperreal sólo contiene desafíos que exigen una reacción. Y mientras en la realidad uno puede ser derrotado o redimido, en la hiperrealidad sólo se puede ganar o perder. En el mundo real uno puede ganar afecto y gratitud, en el marco hiperrealista sólo hay premios y aclamaciones. La hiperactividad al principio parece contradictoria, mal definida en sus objetivos, pero esta contradicción se resuelve cuando el entorno hiperactivo se ve como un juego. Sus límites y reglas y las condiciones explícitas de éxito le dan una precisión hiperreal. La realidad, en comparación, es sucia e interminablemente ambigua, mientras que un juego es normalmente un dominio dentro de la realidad que está establecido y protegido del mundo, la hiperrealidad amenaza con romper sus límites e inundar todo lo que hay. Cuando se habla de una economía global, la noción de una hiperrealidad total está en el fondo, la imagen de la hiperrealidad global refleja la noción de un juego con precisión. Siendo global, la economía hipermoderna es ilimitada y, siendo hiperreal, está limpia de la dureza y oscuridad de la realidad. Y así, la emergente economía global ofrece un campo de glamour sin igual, invitando a movimientos cada vez más numerosos e inventivos: otra propuesta, otro argumento, otra forma de financiar un proyecto, defender un cliente, derrotar a un competidor. Debido a su transparencia y accesibilidad, la información computarizada invita a la cooperación informada, compartir el conocimiento y la responsabilidad es la forma distintivamente postmoderna de hacer negocios, el sucesor de acaparar información y organizar el trabajo por medio de la subordinación. Algunos autores han pronosticado una expansión posmoderna aún más amplia de la comunicación electrónica que nos envolvería en una estructura comunal e

⁴⁸³ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Teoría del partisano*, Folios ediciones, México, 1985, p. 49.

incluso nos uniría en un mundo global. En cualquier caso, la red de ordenadores y comunicaciones se convertirá en la infraestructura característica del mundo postmoderno. Consistirá en cuatro partes: 1º compuesta por los enlaces de la red: los cables de fibra óptica y las transmisiones electromagnéticas de superficie a superficie o a través de un satélite. 2º, consistirá en los sensores y monitores que conectan la red al mundo: cámaras y servicios de noticias. 3º, se compone de bases de datos que incluyen información enciclopédica, actuaciones musicales y teatrales, y registros de todo tipo. Por último, habrá procesadores de información, con el fin de mantener la red en orden y proporcionar servicios particulares especializados. El presente bosquejo nos permite comprender la infraestructura posmoderna a través de su semejanza con la inteligencia humana. Los enlaces de información son como los nervios que ayudan a animar el organismo humano, los sensores y monitores son análogos a los sentidos humanos que nos ponen en contacto con el mundo. Las bases de datos corresponden a la memoria, los procesadores de la información desempeñan la función del razonamiento y comprensión humanos. Una vez que la infraestructura posmoderna esté razonablemente integrada, excederá en gran medida la inteligencia humana. George Bugliarello, ha dado a este sistema en desarrollo el nombre de «hiperinteligencia» [hyperintelligence]. La preocupación en el ascenso de la hiperinteligencia, se debe a que la seguridad está en peligro porque el software que la constituye es tan gigantesco y complejo que sobrepasa toda capacidad humana para comprenderlo en detalle y garantizar que el programa esté libre de errores. La seguridad se ve amenazada por programas que se propagan y destruyen o desplazan la información una vez que han sido liberados en la red. La libertad parece estar en peligro por la construcción y operación de la hiperinteligencia.

Por lo tanto, parece que la hiperinteligencia tendrá que incorporar estructuras universales de dominación y exclusión. Una vez en funcionamiento, un sistema estructurado centralmente ofrece la posibilidad de una vigilancia y un control totales. La hiperinteligencia contiene tanta información sobre cada uno de nosotros, y la hace disponible con tanta rapidez y facilidad, que parecemos estar enteramente a merced de una inteligencia central⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ «Hence it seems that hyperintelligence will have to incorporate universal structures of domination and exclusion. Once in operation, a centrally structured system seems to offer the possibility of total surveillance and control. Hyperintelligence contains so much information on each of us, and makes it available so quickly and easily, that we appear to be entirely at the mercy of a central intelligence». Ob. cit. p. 103.

La seguridad prevalecerá, aunque al precio de alguna ineficiencia, y la libertad prevalecerá por razones similares. Pero el alcance de su poder no estará determinado por nuestra impotencia sino por nuestra complicidad. Sin duda, no debemos subestimar los desafíos técnicos de la coordinación global y las tareas legales de protección de la privacidad. «Tampoco debemos olvidar que la hiperinteligencia será una criatura posmoderna en lugar de una moderna, nutrida con flexibilidad y cooperación más que impuesta como una jerarquía universal»⁴⁸⁵.

Con seguridad y libertad previstas, la hiperinteligencia parece destinada a ser el instrumento final para cumplir la promesa de la tecnología, pero en realidad, la hiperinteligencia, abandonada a sus tendencias hipertróficas, conducirá a una disminución de la inteligencia humana. No es que el ataque hiperinteligente sobre la sustancia de la vida humana sea una campaña sin precedentes. Lo que será nuevo es la intensificación y coordinación de estos efectos incipientes y dispersos, una vez más, podemos tener una idea de la fuerza creciente de la hiperinteligencia al considerar su analogía con la inteligencia humana. Mientras nuestro sistema nervioso nativo nos anima y nos permite movernos, el sistema hiperinteligente será tan extenso que ya está en todas partes, evitando la necesidad de moverse en cualquier parte, nos permite estar en contacto con todo el mundo todo el tiempo, favorece la conexión universal y la comunidad, y esto es ciertamente superficial. Más profundamente, considerado el sistema nervioso de la hiperinteligencia nos desconectará uno del otro, si todos están presentes, independientemente de dónde se encuentren en el globo, nadie está presente. Aquellos que están presentes por medio de un enlace de comunicación tienen una presencia disminuida, ya que siempre podemos hacerlos desaparecer si su presencia se vuelve pesada. Nuevamente parece que al tener nuestros ojos y oídos hiperinteligentes en todas partes, podemos alcanzar la ciudadanía mundial de alcance sin igual y sutileza. Pero el mundo que está hiperinteligentemente extendido ante nosotros ha perdido su fuerza y resistencia. Hay una simetría entre la profundidad del mundo y nuestra incursión corporal en él, en el mundo real, los seres humanos tienen una inclinación natural a satisfacer esa simetría a través de la intimidad corporal con el mundo.

⁴⁸⁵ «Neither should one forget that hyperintelligence will be a postmodern rather than a modern creature, nurtured with flexibility and cooperation rather than imposed as a universal hierarchy». Ob. cit. p. 104.

En el centro de la hiperinteligencia está el software que sostiene la estructura y facilita el flujo de información. Desempeña una tarea extraordinariamente difícil y crucial. Pero los entusiastas de la inteligencia artificial la han estado buscando para asumir responsabilidades aún más elevadas y para realizar hazañas de juicio e ingenio que, al fin, superarán la inteligencia humana⁴⁸⁶.

La realidad artificial permanecerá muy probablemente limitada a tareas instrumentales. El miedo o la esperanza de que las criaturas artificialmente inteligentes hagan obsoletos a los seres humanos está fuera de lugar. Tampoco, por tanto, la hiperinteligencia, ni en su parte periférica ni en su parte central, amenaza a la humanidad con la extinción. Sin embargo, su poder, será suficiente para atenuar mucho nuestra sustancia. Ya ha comenzado a transformar el tejido social, y el sentido que tenemos de nuestro lugar en el mundo, al final conducirá a una vida desconectada, desencarnada y desorientada. La sustancia humana disminuirá a través de una difusión e individuación simultánea de la persona. La hiperinteligencia no es inevitable en el mundo real, aunque está creciendo y sofocando la realidad y haciendo que la humanidad sea menos consciente e inteligente. Tomás de Aquino, citando a Aristóteles, dijo que la inteligencia humana era intimidad con la realidad: «en el alma humana hay algo por lo que es todo lo que significa y todo lo que lo hace todo. Es una inteligencia activa».

Observadores de la cultura moderna ven disparidades y tensiones entre el hacer y el hacer contemporáneos, entre la ética y la tecnología. Se quejan de que, si bien la tecnología ha avanzado dramáticamente, nuestra aptitud moral al tratar con ella no. No ven que un logro tecnológico, el desarrollo y la adopción de un dispositivo tecnológico siempre y ya constituye una decisión moral. Este extremo, lo hemos confirmado en el capítulo anterior tanto por parte de Winner como de Bustamante: «La paradoja está en que difícilmente cambiamos de ideas políticas o religiosas, pero sí estamos dispuestos a dar entrada sin gran oposición en nuestro cotidiano a procedimientos y artefactos tecnológicos que pueden alterar sustancialmente nuestra forma de vida»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ «At the center of hyperintelligence is software that sustains the structure and facilitates the flow of information. It discharges an extraordinarily difficult and crucial task. But enthusiasts of artificial intelligence have been looking for it to take on yet more elevated responsibilities and to perform feats of judgment and ingenuity that will at length surpass human intelligence». Ob. cit. p. 108.

⁴⁸⁷ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004, p. 16.

Precisamente, lo que necesita consideración moral en la producción no es tanto la producción como el producto. En la medida en que la producción es una especie de hacer, es susceptible de la aplicación de la moralidad convencional que ha exfoliado las ramas de la ética profesional, la ética de la ingeniería, la ética empresarial y la evaluación del riesgo, el tema de los riesgos y su lenguaje también lo vimos en Winner, para el que recordemos, huele a traición. Lo que queda sin examinar todo el tiempo es el poder de los productos, de los resultados materiales de la producción, para moldear nuestra conducta profundamente. «Cualquier teoría moral que considere el establecimiento material de la sociedad como una etapa esencialmente neutral es profundamente viciada e inútil; Así, de hecho, es la mayor parte de la ética moderna y contemporánea»⁴⁸⁸. Para levantar el velo de la inconsistencia moral de la cultura material debemos considerar más de cerca cómo las personas modelan y siguen el curso de sus vidas. Confiamos nuestras aspiraciones a decisiones cotidianas y fundamentales, una decisión diaria se toma en un día particular para ese día, y una decisión fundamental es una acción que mira hacia adelante. Las decisiones diarias y fundamentales son convencionalmente morales, hechos analizables por la ética convencional de la promesa de hacer, de maximización de la satisfacción, de autorrealización, de deberes hacia uno mismo y otros. Las personas tienen un cierto sentido de la relación entre las decisiones diarias y fundamentales del tipo tradicional. Sienten que las decisiones cotidianas deben estar en consonancia con las fundamentales y que, en caso de disonancia, las decisiones cotidianas morirán. Aún más frecuente que el hecho de no tomar una decisión fundamental adecuada, es la toma de una decisión moral fundamental sin una visión responsable, estas son típicamente decisiones sobre la configuración de nuestro entorno material. El tejido moral de la vida familiar suele estar modelado no tanto por prácticas como por adquisiciones, por decisiones materiales, como las llamara Borgmann, más que por decisiones prácticas. Evidentemente, las decisiones materiales de los individuos están embebidas en decisiones colectivas que modelan el entorno social tangible. Las decisiones diarias y prácticas de los individuos son decisiones fundamentales y materiales, ya que apuntan a decisiones materiales colectivas, que son de mayor importancia moral.

⁴⁸⁸ «Any moral theory that thinks of the material setting of society as an essentially neutral stage is profoundly flawed and unhelpful; so, in fact, is most of modern and contemporary ethics». Ob. cit. p. 110.

Hay cierto sentimiento general de que la transformación tecnológica del mundo no podría haber sido a través del diseño gubernamental. El comunismo ha sido el experimento sobre esa hipótesis, y los resultados nefastos. La tecnología ha sido un proyecto ampliamente aceptado en los países industriales, pero exaltar al consumidor es negar al ciudadano. Cuando los consumidores empiezan a actuar, ya se han tomado las decisiones fundamentales, están en una posición políticamente y moralmente débil, e indefensos en el ejercicio de las decisiones diarias, que se toman con decisiones fundamentales y materiales que han dado forma a la sociedad tecnológica, dejando poco margen a las decisiones cotidianas del consumidor. Una vez más estamos siendo implicados como ciudadanos que mejoran las medidas públicas para promover la hiperrealidad, la hiperactividad y la hiperinteligencia, y como consumidores que ceden al glamour. Lo que necesitamos no son procedimientos más efectivos, sino un verdadero foro público de lo que realmente importa y de las medidas comunes que harán un lugar seguro de nuestro medio. Puesto que estamos implicados colectivamente en las medidas fundamentales que están estableciendo una cultura hipermoderna, sólo la acción clara y pública puede revertir la tendencia predominante. Sin duda, hay puntos de referencia de la ciencia y la política tecnológica que nos obligan a decir sí o no a un proyecto en particular a través de la acción legislativa. Y las innumerables decisiones que toma el gobierno sobre el flujo de la ciencia y la tecnología, deben canalizarlo hacia lo saludable y sustancial, alejándose de lo dudoso y lo frívolo. En cualquier caso, el hipermodernismo puede ser satisfecho no a través de prohibiciones, sino a través de una alternativa adecuada, la que llamara Borgmann «realismo posmoderno» [postmodern realism]. «Es una orientación que acepta las lecciones de la crítica posmodernista y resuelve las ambigüedades de la condición posmoderna en una actitud de vigor paciente para un orden común centrado en las celebraciones comunales»⁴⁸⁹. Lo que puede revigorizar la actitud y proporcionar un centro de celebración es la realidad, Borgmann quiere proporcionar un esquema de la realidad y señalar los puntos focales dentro de ella, llegando a la celebración comunal [communal celebrations].

⁴⁸⁹ «It is an orientation that accepts the lessons of the postmodernist critique and resolves the ambiguities of the postmodern condition in an attitude of patient vigor for a common order centered on communal celebrations». Ob. cit. p. 116.

Al otro lado de la hiperrealidad y su realidad mecánica y marginal reside la realidad elocuente [eloquent reality]. Una denominación aproximada de «elocuente» es «natural» o «traditional». La realidad premoderna era totalmente natural y tradicional, y típicamente estaba limitada localmente, centrada cósmicamente y divinamente constituida. La realidad posmoderna es natural y tradicional sólo en lugares donde la hiperrealidad y sus soportes mecánicos han dejado huecos. La línea entre la hiperrealidad y la realidad elocuente resulta ser fuertemente reticulada, en el límite, la superposición hiperreal ha ahogado la realidad subyacente y la ha reducido completamente a una condición mecánica y marginal. Sin embargo, hay aberturas generosas para la realidad elocuente. Las ayudas tecnológicas a la vida humana se han vuelto indispensables, y la necesidad de algún tipo de maquinaria tecnológica es compatible con la realidad elocuente, al igual que muchos de los productos tecnológicos. La realidad elocuente se encontraría en peligro mortal sólo si la maquinaria tecnológica fuera una profusión sin control de mercancías hiperrealistas.

La fuerza contraria a esta tendencia es la realidad elocuente en sí misma, en particular donde surge para recoger nuestros pensamientos y caminos y para iluminar la condición posmoderna. Yo llamo a esa realidad focal. El término "realidad focal" en un ensayo como este es simplemente un marcador de posición para los encuentros que cada uno de nosotros tiene con cosas que de ellos mismos han comprometido la mente y el cuerpo y han centrado nuestras vidas. La presencia dominante, la continuidad con el mundo y el poder de centrar son signos de cosas focales. Sin embargo, no son garantías⁴⁹⁰.

Para la sensibilidad moderna e hipermoderna, las cosas focales [focal things] aparecen dispersas y desamparadas, asombra de la ausencia de un orden sistemático y de una justificación basada en principios, el espectador hipermoderno está decepcionado por la falta de glamour. Pero para las personas inspiradas en cosas focales y comprometidas en prácticas focales, la ausencia de fuerza es el signo postmoderno de la vida y la falta de brillo es la marca de la realidad, tal es el realismo posmoderno. El compromiso, la celebración comunitaria y la orientación focal, son un asunto precario.

⁴⁹⁰ «The counterforce to this tendency is eloquent reality itself, particularly where it emerges to gather our thoughts and ways and to illuminate the postmodern condition. I call such reality focal. The term "focal reality" in an essay such as this is simply a placeholder for the encounters each of us has with things that of themselves have engaged mind and body and centered our lives. Commanding presence, continuity with the world, and centering power are signs of focal things. They are not warrants, however». Ob. cit. p. 119.

Como el hipermodernismo amenaza al realismo posmoderno con la destrucción mortal, la religión lo inquieta con la reivindicación de la totalidad. Pero tuvieron que elegir entre malhumor [sullenness] e hiperactividad, sin duda preferirían la hiperactividad. Sin embargo, la hiperactividad representa un vigor y una alegría falsos. Aunque el poder pueda vivir en su refinada encarnación hipermoderna, la descendencia brutal y arrogante del modernismo ha perdido su vitalidad y credibilidad. Si la sordidez necesita redención, rechazo de la hiperactividad y retiro del poder sin remedio, ¿cuál es la respuesta apropiada a la condición posmoderna?, se pregunta Borgmann. La realidad posmoderna, es difícil, su dureza se manifiesta en la coacción de la realidad que viene a nosotros en el dolor y la adversidad. Nuestras causas particulares de la coacción de hoy son los límites de la tierra, la hostilidad de las personas y la fragilidad del cuerpo. La respuesta clásica moderna a estas cargas ha sido la solución tecnológica, la producción masiva y la automatización serían soluciones tecnológicas a la injusticia social. La fragilidad de nuestros cuerpos también exige la paciencia social e individual, con los dolores de las enfermedades mortales, las debilidades de la vejez y las molestias de la vida cotidiana. Sólo un entendimiento compartido alentará al individuo a soportar y a la sociedad a acordar límites explícitos y razonados a la intervención médica. «sólo cuando la sociedad se convierte en algo como una comunidad y el individuo más miembro de esa comunidad se reconciliará la salud y la paciencia»⁴⁹¹. La paciencia es necesaria para soportar la realidad, pero la paciencia necesita una fuente de fuerza, al ser una virtud moral, la paciencia, es una habilidad adquirida gradualmente y mantenida a través del ejercicio. Del mismo modo, la recompensa de la paciencia es el vigor cuando, habiendo soportado la coacción de la realidad, nuestra fuerza es agraciada y confirmada por el esplendor real. Las personas vigorosas reflejan la firmeza de la realidad, la resistencia y la dignidad de las cosas que nos desafían de una manera clara y presente. Así como las cosas focales son profundas y definidas, el vigor es tranquilo y articulado, el resplendor de la realidad inspira vigor y vigoriza la paciencia. «Así, la condición postmoderna requiere una mayor paciencia y vigor más común de lo que una práctica focal limitada puede otorgar. Debemos adquirir la paciencia para localizar y nutrir las cosas focales dentro del típico entorno posmoderno»⁴⁹².

⁴⁹¹ «it is only when society becomes something like a community and the individual more of a member in that community that health and patience will be reconciled». Ob. cit. p. 125.

⁴⁹² «Thus the postmodern condition calls for greater patience and more common vigor than a limited focal practice can grant. We must acquire the patience to locate and nurture focal things within the typical postmodern setting». Ob. cit. p. 126.

Así como la agresividad moderna no restablecerá el vigor de la vacuidad hipermoderna, el liberalismo moderno no reparará la injusticia social del hipermodernismo. El liberalismo ortodoxo se ha quedado atrás con el modernismo. Para invitar a los pobres al orden común del posmodernismo, hay que hacer dos cosas. Primero proporcionar un buen trabajo para todos y dar a todos la educación necesaria para un buen trabajo. Los liberales ortodoxos, más que nadie, apoyan este elemento de justicia social, pero no han conseguido asegurarlo porque rechazan tan dogmáticamente el otro elemento necesario para forjar un orden comunitario inclusivo: la idea misma de una comunidad. Sin un sentido de comunidad, la cuestión del buen trabajo para todos nunca se incluirá en la agenda política. La cantidad y la calidad del trabajo permanecerán a merced del consumo hipermoderno.

El programa moderno fracasó completamente, pero logró destruir los centros urbanos y evitar soluciones constructivas a la difícil situación de la clase baja. Los rascacielos y los centros comerciales son pequeños universos egocéntricos que dan la espalda a la ciudad real. En el contexto del ocultamiento tecnológico y de la flacidez hipermoderna, la vida cotidiana de la ciudad tiene una robustez y comprensibilidad atractivas. La ciudad ferial favorece una vida corporal vigorosa, ricamente conectada y orientada con seguridad. Vigor, orientación y conexión, sin embargo, necesitan ser extendidos, la realidad diaria debe estar ligada a lo natural, elevada y extendida a los pobres. La Ciudad Festiva para los expertos de la vida pública en las ciudades, la encuentran dispersa, desorientada o totalmente muerta, esto se debe a que pasan por alto el lado ferial de la ciudad. El dominio eminente público ha sido sacrificado a los instrumentos de la tecnología, al transporte y el almacenamiento. Sin embargo, la realización final de la vida pública no ocurre en una elevación hiperactiva del día a día, sino en la celebración festiva, tales celebraciones no necesitan y no pueden ser diseñadas y producidas. Guiados por el patrón de la tecnología, hemos adoptado medidas sostenidas y sofisticadas para mecanizar y mercantilizar la celebración, transferir la carga a una maquinaria poderosa y oculta y dejar a los participantes con una mercancía que garantiza excitar. Los elementos de genuina celebración-realidad, comunidad y divinidad se debilitan y son expulsados, una rica realidad es necesaria para patrocinar un sentido de comunidad. El realismo posmoderno, ofrece la tarea del cuidado de las celebraciones comunales, centro de la política comunal, y su tarea es contrarrestar el espectro hipermoderno de manera constructiva.

La cuestión no es tanto la prevención del hipermodernismo como la fidelidad al realismo. Puesto que, como ciudadanos, estamos inevitablemente involucrados en decisiones materiales fundamentales, debemos velar por que estas decisiones se tomen para que las celebraciones comunales se afirmen públicamente. A través de la acción política debemos asegurarnos de que las artes y el deporte tengan estructuras y ubicaciones en nuestras comunidades, que cuenten con el personal necesario para sentar las bases para la celebración comunitaria. Y distinguir entre el disfrute cotidiano y la celebración festiva, y reconocer el continuo entre ellos. El público necesita ser consciente de la celebración comunal para que pueda lograr a través de la ciudadanía lo que es inalcanzable a través del consumo. Naturalmente, la cuestión de la tolerancia y la imparcialidad se planteará vehementemente cuando la conversación pública se convierte en celebración comunitaria. Los críticos liberales del comunitarismo se elevan rápidamente sobre tales cuestiones particulares y condenan rotundamente al comunitarismo. Señalan, con mayor razón, los casos actuales de luchas raciales, religiosas y étnicas. La primera respuesta a los liberales es el recordatorio de que el gobierno nunca es neutral en la construcción moral del orden común. El hipermodernismo no es menos perjudicial para el realismo postmoderno que viceversa. Las divisiones raciales o religiosas a menudo no son más que pretextos para la distribución desigual de la riqueza tecnológica.

La participación abierta en las comunidades de celebración ofrece una nueva apertura para la justicia, y así, el público se preocupa por el disfrute cotidiano de la vida en la ciudad. Se necesitan nuevas oportunidades porque la búsqueda liberal de la justicia se ha estancado. Por supuesto, pensar en la justicia como una especie de igualdad es en sí mismo la señal y el valioso legado del liberalismo moderno al realismo posmoderno. John Rawls ha ofrecido un diseño admirablemente circunspecto y compasivo de la justicia liberal, pero no ha logrado inspirar entusiasmo fuera de lo académico, y aunque prohíbe el apoyo público a las comunidades de celebración, está completamente abierto a la especificación hipermoderna. La justicia liberal es peligrosamente incompleta. Sin embargo, debe ser corregida y completada en lugar de abandonada. En lugar de reducir toda nuestra energía al progreso cívico por medio de derechos formales y oportunidades justas, deberíamos darnos cuenta de que el miembro cívico es sustancial y efectivamente promulgado en la celebración comunitaria. Aquí los ricos no están ayudando a los pobres, se unen a ellos. La comunidad es una relación personal que se

sitúa fructíferamente entre la intimidad privada y el anonimato público. Intimidad que une a familiares y amigos que comparten convicciones morales y circunstancias económicas. El anonimato es la relación entre los individuos de una sociedad de masas que no comparte más que instrumentos económicos, políticos, utilitarios y burocracias. «La comunidad es una relación de buena voluntad en términos definidos. En una comunidad de celebración, los términos se definen por la realidad que se celebra»⁴⁹³.

Concluir así sería falso, suprimiría una profunda necesidad y un hecho crucial de la celebración comunitaria, es decir, la religión. Los teólogos modernos han intentado demostrar una deficiencia humana fundamental que sólo puede ser remediada por la religión. Si esta fue una empresa viable, ha expirado con el modernismo. Ahora bien, es simplemente un hecho que la gran mayoría de la gente busca orientación en la religión. Deben estar actuando a partir de una necesidad real, ya que cualquiera que sea la carga que uno pueda traer contra la última era moderna, no coacciona ni persuade a la gente a ir a la iglesia. Sin embargo, la gente en los Estados Unidos es más manifiestamente religiosa que democrática, esto no quiere decir que las necesidades de la gente estén siendo satisfechas por la religión. El argumento liberal es que sólo suspendiendo nuestras creencias personales podemos estar de acuerdo en un orden social justo y duradero.

Nosotros los cristianos hemos aprendido nuestra compasión y cuidado de todos sin excepción de Cristo, Su ejemplo nos ha enseñado la paciencia. Sus enseñanzas están vivas en las comunidades que vuelven a él. Su ejemplo ha sido siempre encarnado en personas santas. Para nosotros católicos en particular, el cristianismo es esta comunidad viva, invagada por la celebración de la Eucaristía⁴⁹⁴.

La Iglesia Católica Romana ha sufrido terriblemente bajo el modernismo, por primera vez en su historia fue incapaz de apropiarse y santificar la cultura circundante. Al principio se replegó en los estilos medievales de pensamiento y construcción, manteniendo la secular a distancia, mientras entregaba su administración a las tenden-

⁴⁹³ «Community is a relation of good will on definite terms. In a community of celebration, the terms are defined by the reality being celebrated». Ob. cit. p. 143.

⁴⁹⁴ «We Christians have learned our compassion and care for everyone without exception from Christ, His example has taught us patience. His teachings are alive in the communities that go back to him. His example has ever and again been embodied in saintly persons. For us Catholics in particular, Christianity is this living community, invigorated by the celebration of the Eucharist». Ob. cit. p. 143.

cias agresivas y metodológicas del modernismo. En la segunda mitad de este siglo arrojó la sustancia cultural que había dejado, mientras se mostraba desigual a la tarea espiritual y política de aceptar y rehacer la democracia dentro de su propio orden comunal. La jerarquía de la Iglesia Católica Romana quiere sostener la divinidad evitando la realidad y despreciando la comunidad, por lo tanto, la iglesia está enferma en el centro y sobrevive principalmente en la periferia y en la diáspora. «La divinidad y la realidad inspiran a la comunidad»⁴⁹⁵. Cuando hemos sido invitados y vigorizados por la celebración sagrada, queremos ayudar a los débiles a levantarse por sus propios pies y unirse, abrir las puertas no es suficiente cuando tantos no pueden caminar.

La renovación del catolicismo romano en este país, en cualquier caso, dependerá de si se llega a un acuerdo con la igualdad democrática y la cultura contemporánea. Esto es lo que el espíritu postmoderno, el espíritu santo, nos llama a hacer. En lugar de abandonar las grandes iglesias en nuestras ciudades, debemos buscar una cooperación flexible con el gobierno, con fundaciones, asociaciones vecinales, denominaciones hermanas, artistas, minorías y grupos de mujeres, según el ejemplo de San Juan el Divino⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ «Divinity and reality inspire community». Ob. cit. p. 145.

⁴⁹⁶ «The renewal of Roman Catholicism in this country at any rate, depends on whether it comes to terms with democratic equality and contemporary culture. This is what the postmodern spirit, the Holy Spirit, calls us to do. Rather than abandoning the grand churches in our inner cities, we must seek flexible cooperation with the government, with foundations, neighborhood associations, sister denominations, artists, minorities, and women's groups, according to the example of St. John the Divine». Ob. cit. p. 146.

4.2 *The Moral Complexion of Consumption*. Paradigma del dispositivo.

En este texto del año 1999, cuyo título traducido al Castellano sería *La cara moral del consumo*, Borgmann comienza aseverando el consumo vigoroso como signo de una sociedad próspera y segura, iniciando su crítica centrado en su «paradigma del dispositivo» [device paradigm]. «Es necesario comprender la conexión entre el consumo y el patrón característico de la tecnología que se destaca por el paradigma del dispositivo y da lugar a un consumo paradigmático. Tal consumo induce a la desconexión de la realidad y una disminución de la excelencia»⁴⁹⁷. Por lo que propone aceptar el «consumo paradigmático» [paradigmatic consumption] en determinadas facetas de la vida, dejando momentos para las «cosas focales y prácticas» [focal things and practices], o prácticas focales.

Adam Smith define «el consumo» en *La Riqueza de las Naciones* (1776): «Es el único fin y propósito de toda la producción, y el interés del productor debe ser atendido, sólo en la medida en que pueda ser necesario para promover la del consumidor. La máxima es tan perfectamente evidente». El tiempo transcurrido, más de 200 años, evidencia para Borgmann aún más el significado central y final del consumo, ya que «un consumo vigoroso y creciente es el principal indicador de una comunidad próspera y confiada en sí misma»⁴⁹⁸. Evidentemente el consumo es bajo cuando un país es demasiado pobre para producir más, pero la importancia real del consumo, viene cuando un país que es rico y productivo no llega a consumir con confianza. Porque un consumo vigoroso requiere que los consumidores estén seguros de sus ganancias futuras para que puedan disfrutar de la compra de bienes de consumo. Si una o ambas de estas condiciones falla, entonces el cuerpo político comienza a sufrir con un aumento del desempleo y disminución del gasto público. El consumo sin la producción correspondiente puede ser tan debilitante como el consumo que se queda tras la producción, lo que lleva al endeudamiento, la inflación, y al declive económico.

⁴⁹⁷ «one needs to understand the connection between consumption and the characteristic pattern of technology that is highlighted by the device paradigm and gives rise to paradigmatic consumption. Such consumption induces disengagement from reality and a decline of excellence». (Borgmann, Albert, *The Moral Complexion of Consumption*, *The Journal of Consumer Research*, Vol. 26, No. 4, 2000, p. 418.).

⁴⁹⁸ «Vigorous and growing consumption is the chief indicator of a prosperous and self-confident community». Ob. cit. p. 418.

«Vivir es consumir» afirma Borgmann. «En su sentido más fundamental, el consumo es la absorción de algo por algún objeto para apoyar la función o el bienestar de ese objeto»⁴⁹⁹. El consumo como condición de la vida en condiciones naturales permanece constante por los organismos vivos. No obstante, Borgmann, en su crítica al consumo nos habla de la superación de este por el consumo creciente del siglo XIX, que continua desde entonces. Respecto de la ecología social existe una «cultura omnipresente nihilista del consumo» según (Clark, 1998). Los ecologistas critican el consumo porque arruina el medio ambiente, esto ya lo vimos anteriormente con Winner y las corrientes ecológicas Hobbesianas, esta devastación ecológica es una de las razones de la crítica de la científica social Juliet Schor. Para Schor, el consumo es el método por el cual establecemos y expresamos nuestra posición en la sociedad. Siendo cierto, el consumo no difiere de otros medios de distinción, como la educación, patrimonio, denominación y profesión. Para los economistas el consumo genera un ahorro insuficiente, los ahorros, sin embargo, se destinan a la inversión en investigación y desarrollo, bienes de capital e infraestructura para que la producción de bienes de consumo pueda asegurarse y expandirse. Para Lester Thurow «El hombre es un animal adquisitivo», «cuyas necesidades no pueden ser satisfechas», condición en términos morales que llama codicia o materialismo. Marx, vería en el consumo la satisfacción de necesidades, «su fin último es, por tanto, el consumo, la satisfacción de necesidades, o, dicho en otros términos, el *valor de uso*»⁵⁰⁰. Para Borgmann las razones para criticar el consumo merecen atención y apoyo, siendo el consumo extravagante de riqueza que debería utilizarse en ayuda de los pobres, una causa más de crítica al consumo como una injusticia social. Lo que necesitamos explicar para Borgmann no es el consumo básico, sino el consumo paradigmático [paradigmatic consumption] de nuestro tiempo.

El consumo paradigmático [paradigmatic consumption], atenúa el compromiso humano con la realidad material, para entender esto debemos volver a una de las promesas fundadoras de la era moderna, la libertad y la prosperidad. La libertad en este caso es ontológica más que política, es la liberación del hambre, la enfermedad, frío e ignorancia. Esta promesa fue parte de la explosión de energía que dio paso al desarrollo global, si recordamos a Heidegger en la primera parte de la tesis, ya nos hablaba de la

⁴⁹⁹ «In its most fundamental sense, consumption is the absorption of something by some object to support the function or welfare of that object». Ob. cit. p. 418.

⁵⁰⁰ Marx, Karl, *El Capital*, tomo I, primera edición, 1867, p. 105.

exigencia técnica a la naturaleza de suministrar energía, producirla y volverla disponible, con su lado teórico, la ciencia, y su lado práctico, la tecnología, es el «fenómeno de la técnica moderna, a saber, lo incontenible de su dominación sin límites»⁵⁰¹. Esta última se manifestó en la mejora de la producción y calidad, y en la segunda mitad del siglo XIX, la teoría científica que unió y potenció la tecnología, convirtió la promesa de la tecnología en una realidad fructífera. Y sin embargo, sufrió cambios sutiles y fatales que a día de hoy son poco comprendidos, ya que el impulso de hacer de la tecnología algo cada vez más refinado y eficaz, llevó a dispositivos tecnológicos cada vez más complicados.

Existe un patrón para la abstracción de alguna función u objeto valorado de sus circunstancias tangibles y para el ocultamiento de la maquinaria que proporciona la disponibilidad libremente flotante del artículo valorado. Lo que se abstrae puede ser llamado la mercancía, y el sustrato tecnológico en el que descansa, la maquinaria de un dispositivo (Borgmann 1984). El ejemplo más dramático de la maquinaria cada vez más poderosa y opaca es la computadora⁵⁰².

Contemporáneamente, la evolución de la computadora, es incomparablemente más potente y fácil de usar, mientras que su maquinaria se ha reducido hasta el punto en que los factores que limitan su tamaño son los requisitos que nuestros cuerpos le imponen.

La crítica de Borgmann al consumo, pasa por su concepto de «paradigma del dispositivo» [device paradigm]. «El desarrollo definitorio de la tecnología moderna, entonces, es el surgimiento del paradigma del dispositivo, la conjunción distintiva de una mercancía fácilmente disponible y una maquinaria sofisticada e impenetrable. Ha cambiado la naturaleza del consumo fundamentalmente»⁵⁰³. En los tiempos modernos y premodernos, el consumo rara vez tuvo lugar a gran distancia de la producción. En la

⁵⁰¹ Heidegger, Martin, *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, materiales del curso de doctorado *El discurso filosófico de la modernidad*, Universidad de Valencia, curso 1993-94, p. 06.

⁵⁰² «There is a pattern to the abstraction of some valued function or object from its tangible circumstances and to the concealment of the machinery that provides for the freefloating availability of the valued item. What is abstracted may be called the commodity, and the technological substrate it rests on, the machinery of a device (Borgmann 1984). The most dramatic example of the shrinking and increasingly powerful and opaque machinery is the computer». Ob. cit. p. 420.

⁵⁰³ «The defining development of modern technology, then, is the rise of the device paradigm, the distinctive conjunction of an easily available commodity and a sophisticated and impenetrable machinery. It has changed the nature of consumption fundamentally». Ob. cit. p. 420.

mayoría de los casos, la producción envolvió el punto de consumo, y a medida que avanzaba la tecnología, cada vez más esta producción era absorbida por maquinaria. En la experiencia del consumo, el bien del consumidor se desprendió del contexto de su producción y se volvió inmediata y fácilmente disponible, el consumo se convirtió en un disfrute sin trabas. Uno de los atractivos del consumo paradigmático [paradigmatic consumption] radica en la pureza del placer que promete, degradando la simetría de la realidad y humanidad. Esta disminución permanece oculta porque viene bajo la apariencia de liberación del trabajo y malestar, prometiendo riquezas sin precedentes. En el consumo paradigmático, la libertad toma la forma de desprendimiento, y la prosperidad la forma de disponibilidad ilimitada de bienes de consumo.

En Borgmann, «el principio de simetría entre realidad y humanidad dice que la calidad de la condición humana y la calidad del entorno material tienden hacia uno y mismo nivel»⁵⁰⁴. Para descubrir qué tipo de simetría entre los seres humanos y sus alrededores se obtiene en el consumo paradigmático, es útil recordar cómo los seres humanos primero evolucionan y se ajustan a su entorno. La evolución humana es el espectáculo de un animal que se abre y se adapta a niveles cada vez más altos y dimensiones de la realidad. Lo que la teoría evolutiva nos dice además es que si la simetría a cualquier nivel no se ajusta bien, la especie animal está destinada a desaparecer. «La empresa humana de la tecnología comenzó a dislocar la simetría natural cuando separaba los placeres de su contexto de esfuerzo. En el proceso, los factores que utilizaron para templar nuestros deseos fueron superados y eliminados, y nuestros deseos comenzaron a correr salvajes»⁵⁰⁵, si recordamos a Ortega en la primera parte de la tesis, nos decía que para el hombre, lo superfluo es necesario, «vida significa para él no simple estar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supuesto del bienestar»⁵⁰⁶. Lo superfluo como imprescindible, como condición de vida del ser humano, criterio crucial para comprender la técnica como producción de lo superfluo.

⁵⁰⁴ «The principle of symmetry between reality and humanity says that the quality of the human condition and the quality of the material environment tend toward one and the same level». Ob. cit. p. 420.

⁵⁰⁵ «The human enterprise of technology began to dislocate the natural symmetry when it detached pleasures from their context of exertion. In the process, the factors that used to temper our desires were overcome and eliminated, and our desires began to run wild». Ob. cit. p. 420.

⁵⁰⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p. 33.

«Los deseos ilimitados y la insaciable adquisición son hechos naturales sólo en el entorno antinatural de la sobreabundancia. El entorno natural mantuvo los apetitos humanos dentro de límites»⁵⁰⁶. Después de cada episodio de sobreconsumo nos sentimos derrotados y abatidos, prometiéndonos moderación y autodisciplina, pero la ansiedad regresa, y nos complacemos una vez más. Tratamos de encontrar una respuesta constructiva a este círculo vicioso recuperando el sentido de libertad y riqueza que ha animado el progreso tecnológico durante tanto tiempo. Pero estos son placeres parasitarios, su fuerza depende del contraste entre cargas y límites. Hay algo profundamente incompleto, si no engañoso, al analizar el cambio de simetría sólo en el lado humano. Es cierto que el consumo paradigmático deja la variedad y la profundidad de nuestras facultades débiles y atrofiadas, pero si el análisis no llega más lejos, la cura más plausible dentro de una cultura tecnológica es diseñar los dispositivos que invitan a una gama más grande de habilidades que la ingestión de alimento, de visiones, y de sonidos. «Los defensores de las tecnologías de la información están dispuestos a acusar la pasividad del consumo y ofrecer en su lugar placeres interactivos»⁵⁰⁷. Lo que el consumo paradigmático desplaza en el lado real de la simetría original son cosas que tienen vida y dignidad propias: montañas, obras de arte, campos de juego y lugares sagrados. «Podemos llamar a estas cosas como focales y la devoción a ellos una práctica focal»⁵⁰⁸. Las cosas y prácticas focales [focal practice] revelan el mundo que nos rodea: nuestro tiempo, nuestro lugar, nuestra herencia, nuestras esperanzas vitales. Nos llevan a decir: «No hay otro lugar donde prefiera estar. No hay nada más que prefiera hacer. No hay nadie más con quien prefiera estar».

El paradigma del dispositivo [device paradigm] tecnológico que subyace al consumo paradigmático [paradigmatic consumption] sugiere erróneamente que los placeres de estas cosas y prácticas pueden ser desvinculados de su contexto actual y puestos a disposición por algún dispositivo tecnológico. La disponibilidad de una mercancía, sin embargo, ocluye o destruye la presencia dominante de las cosas y prácticas focales. Así, el dolor por la pérdida del mundo real profundiza la consternación ante nuestra pérdida de fuerza física y mental.

⁵⁰⁶ «Limitless wants and insatiable acquisitiveness are natural facts only in the unnatural setting of overabundance. The natural setting kept human appetites within bounds». Ob. cit. p. 421.

⁵⁰⁷ «Proponents of information technology are willing to indict the passivity of consumption and offer in its place interactive pleasures». Ob. cit. p. 421.

⁵⁰⁸ «We can call such things focal and the devotion to them a focal practice». Ob. cit. p. 421

«La desconexión y el debilitamiento de nuestras facultades son intrínsecas al consumo paradigmático»⁵⁰⁹. El desarrollo del ordenador personal es el ejemplo más reciente. Recordemos, sin embargo, que el mundo del trabajo productivo, a diferencia del ocio y consumo, aunque marcado por el paradigma del dispositivo, sigue exigiendo y recompensando la habilidad.

Sin embargo, todo muestra que el significado moral del consumo paradigmático se nubla hasta el ocultamiento. La ética es un asunto privado o religioso, los padres no tienen un discurso privado o religioso al que recurrir en su intento de responder a una crítica del consumo paradigmático exclusivamente sobre la base de la salud. Algunas de las iglesias se oponen a la codicia y al materialismo, pero los padres piensan correctamente que una actitud afirmativa hacia el mundo material puede ser moralmente apropiada. También saben que la codicia, limitada por la ley y el mercado, contribuye a una sociedad más esperanzadora que la renuncia o la aprehensión.

A esta realidad, Borgmann, con su crítica sugiere que debe hacerse moral en una nueva clave. El consumo paradigmático no es un crimen, un pecado o un mal en el sentido tradicional. Pero se desprende intrínsecamente que domina nuestro ocio, debilita nuestro vigor físico y mental y desplaza o destruye las cosas y prácticas focales. Por lo que el reconocimiento de que el consumo paradigmático y la cultura de la tecnología están entrelazados en un retorno completo a una vida de compromiso ya no es posible ni deseable. Debemos dentro de límites aceptar el consumo paradigmático, pero las ganancias de seguridad, facilidad, espacio y tiempo tienen la obligación de despejar un espacio central en nuestras vidas para el compromiso con las cosas y las prácticas focales. Seguridad, facilidad, ubicuidad e instantaneidad son características que debemos aceptar e incluso mejorar cuando se trata de salud, transporte y servicios públicos. Dentro de este entorno tecnológico debemos dar cabida a compromisos como la cultura de la mesa, la cultura de la palabra, la cultura de las artes, el deporte, la filosofía y la religión. «La devoción a las cosas y prácticas focales romperá el hechizo del consumo paradigmático y liberará riqueza para la administración ambiental y la justicia social»⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ «Disengagement and the weakening of our faculties are intrinsic to paradigmatic consumption». Ob. cit. p. 421

⁵¹⁰ «Devotion to focal things and practices will break the spell of paradigmatic consumption and free up wealth for environmental stewardship and social justice». Ob. cit. p. 422.

Para contrarrestar la promesa de libertad y prosperidad de cada anuncio en apoyo del consumo paradigmático, la vida necesita un atractivo propio. Debe ser un llamamiento a la excelencia y gratitud, todos aspiramos a la excelencia y nos damos cuenta de que el consumo paradigmático no es el lugar para alcanzarlo y practicarlo. La promesa de excelencia y gratitud nos puede llevar a cosas y prácticas focales. Todo esto se dice de forma esperanzadora, y la investigación social es necesaria, hay evidencia dispersa e indirecta de cómo la gente divide su tiempo y dinero entre las cosas y prácticas focales y la adquisición y el consumo paradigmático de las mercancías. A pesar de las investigaciones del consumo por parte de Mick y Fournier (1998) y Thompson (1994), todavía hay poca evidencia de cómo los consumidores son conscientes de la diferencia entre el compromiso focal y el consumo paradigmático [paradigmatic consumption].

Más generalmente, la prosperidad se puede dividir en abundancia y afluencia. La riqueza es la condición donde los arreglos sociales conducen a las prácticas focales y a las celebraciones comunales (es decir, las prácticas focales son amplias). La afluencia es la condición social que estimula el consumo paradigmático. Poco se sabe sobre el equilibrio o el desequilibrio de la riqueza y la afluencia y, una vez más, en la conciencia general de esa distinción. Tampoco hay mucha discusión sobre el rol o la responsabilidad que tiene el gobierno en ajustar el equilibrio⁵¹¹.

⁵¹¹ «More generally, prosperity can be divided into wealth and affluence. Wealth is the condition where social arrangements are conducive to focal practices and to communal celebrations (i.e., focal practices writ large). Affluence is the social condition that encourages paradigmatic consumption. Little is known about the balance or imbalance of wealth and affluence and, once more, on the general awareness of that distinction. Nor is there much discussion of the role or responsibility government has in adjusting the balance». Ob. cit. p. 422.

4.3 Power Failure: Christianity in the Culture of Technology. La Caída.

Este texto de Borgmann, está compuesto de varios ensayos, cuyo argumento principal es lo preocupante de la incertidumbre tecnológica y, por tanto, el desafío al que se enfrenta el cristianismo. Parece que nos encontramos con la enfermedad de la duda y la desesperación, pero aquí también reside la esperanza: tal vez debajo de la superficie de la tecnología, y de la prosperidad hay una sensación de cautiverio y privación. Estos ensayos publicados previamente de forma separada, tienen un orden secuencial de lo más general a lo más concluyente. Cada una de las siguientes investigaciones es un vínculo particular entre tecnología y cristianismo y cada caso concluye con una respuesta cristiana positiva al desafío de la tecnología. Estos ensayos son de carácter filosófico, «filosófica» aquí significa *reflexivo* y *razonado*. La razón no puede presumir que gobiernan la fe, pero pueden precederla y despejarle el camino.

Los que vivimos en los países industrializados gozamos de una libertad y prosperidad sin precedentes. Una parte crucial de nuestra libertad es política: la libertad de la democracia. Pero lo que es verdaderamente nuevo y único es la liberación que debemos a la tecnología moderna: la libertad del hambre, el frío, la enfermedad, la ignorancia y el confinamiento. Notable es la contrapartida positiva de la liberación, el enriquecimiento, la inmensa prosperidad de los bienes y servicios tecnológicos, lo estamos haciendo muy bien, pero el cristianismo no. «Todo indica que, a medida que aumenta el nivel de vida, la fe disminuye. La población de los más ricos entre los primeros países del mundo muestra la última creencia en Dios y en la vida después de la muerte y tiene la más baja asistencia a la iglesia»⁵¹². Parece que las convicciones religiosas disminuyen según el nivel de la educación, y su fuerza reside en el hemisferio sur, donde el cristianismo se está expandiendo, esa región del mundo es menos rica y educada en el sentido académico que la mitad norte. Esto sugiere que hay una conexión entre el progreso de la tecnología y el declive de la fe.

⁵¹² «All indications are that, as the standard of living rises, faith declines. The population of the richest among the first world countries shows the least belief in God and in life after death and has the lowest church attendance». (Borgmann, Albert. *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Brazos Press, 2003, p. 7).

La conexión entre la tecnología y el cristianismo es preocupante por dos razones. Evidentemente, el progreso de la tecnología parece hacer que el cristianismo sea superfluo e irrelevante. La buena noticia de los Evangelios está dirigida hacia los oprimidos y los pobres, se podría pensar, y cuando la opresión y la pobreza han sido levantadas por la tecnología, la buena noticia se vuelve vieja⁵¹³.

Hoy la cultura de los países industriales avanzados es la más significativa. Todas las demás culturas, para bien o para mal, tienden hacia ella, «cultura contemporánea significa el estilo de vida tecnológicamente avanzado»⁵¹⁴. La cultura contemporánea es extremadamente consciente de sí misma, ninguna cultura previa ha tenido tanta información sobre sí. Y sin embargo parece que es esencialmente ciega a sí misma. «Ignora su carácter esencial. Podemos obtener una primera indicación de este ocultamiento cuando consideramos dos modos privilegiados de discursos de la cultura contemporánea, a saber, el discurso científico y político»⁵¹⁵. La situación privilegiada del discurso político es su presencia abrumadora. En política asumimos la responsabilidad integral de la vasta maquinaria que apoya nuestra vida cotidiana, sus necesidades de energía y recursos, su seguridad doméstica, su seguridad global, y a la economía y tranquilidad de su administración. Sin embargo, la naturaleza y el valor de la vida permanecen ocultos en el discurso político. «La cultura industrial avanzada a principios del siglo XXI es a la vez la causa y el resultado de la transformación más radical del planeta en la historia humana»⁵¹⁶. Aunque la filosofía, la ciencia y las políticas son ciegas al carácter de la cultura contemporánea, están implicadas en ella, los filósofos se han preocupado poco por aclarar los términos en los que trabajan, con o contra la sociedad, en competencia con la cultura contemporánea, en reconstituir temas fundamentales como la existencia, el conocimiento, el lenguaje, la inteligencia, la emoción, la acción y la conducta ética.

⁵¹³ «The connection between technology and Christianity is troubling for two reasons. Most obviously the progress of technology seems to render Christianity superfluous and irrelevant. The good news of the Gospels is directed toward oppressed and poor people, one might think, and when oppression and poverty have been lifted by technology, the good news becomes old». Ob. cit. p. 7.

⁵¹⁴ «contemporary culture mean the technologically advanced style of life». Ob. cit. p. 11.

⁵¹⁵ «It is ignorant of its essential character. We can get a first indication of this concealment when we consider two privileged modes of discourse of contemporary culture, namely, scientific and political discourse». Ob. cit. p. 11.

⁵¹⁶ «The advanced industrial culture at the beginning of the twenty-first century is both the cause and the result of the most radical transformation of the planet in human history». Ob. cit. p. 13.

La ciencia puede ser vista como una empresa contemplativa, dedicada a descubrir y comprender el orden de la realidad. Sin embargo, no es la fuerza del conocimiento por lo que la ciencia es valorada en nuestra sociedad, sino el poder tecnológicamente transformador que existe en tal conocimiento. La situación es similar en política, es el avance del bienestar económico el que determina si un político vive o muere. «Hablar del progreso del bienestar económico» es usar un lenguaje político cortés que evite el reconocimiento de los propósitos finales de consumo.

Sociólogos y teólogos han proporcionado amplias y profundas críticas a la cultura estadounidense contemporánea. Pero es evidente que la dificultad y la magnitud de esta empresa requieren que otros se unan. «Filosofía de la tecnología» es, para Borgmann, un título apropiado y una directiva para una parte crucial de una empresa cooperativa. La «tecnología» nos dirige a aquellas estructuras concretas cotidianas en las que actuamos con nuestras esperanzas y frustraciones. Elaborar una visión clara y completa del mundo y de nuestro lugar en él siempre ha sido tarea de la filosofía, en este sentido, la filosofía de la tecnología es una empresa tradicional. A continuación, la estructura conceptual del paradigma del dispositivo nos invita a una discusión tanto de los métodos como de las posiciones sustantivas. Esta extensión del paradigma del dispositivo se conecta con las discusiones contemporáneas sobre el deconstruccionismo, el holismo y la hermenéutica. Cuando se plantea la cuestión sustantiva con respecto a la posición que tiene el paradigma del dispositivo en la conciencia colectiva y en el orden común, se entra en una controversia, con las principales filosofías sociales: liberalismo, conservadurismo, comunitarismo y marxismo. Todas estas extensiones y elaboraciones dependen de la exageración final del paradigma del dispositivo en dos sentidos. La primera es el sentido directo y extenso. Debemos preguntarnos qué es lo que la expansión e intensificación de la regla, la fuerza cultural dominante, de la tecnología nos dirá sobre el carácter de la tecnología, si tal extensión resolverá finalmente la ambivalencia tácita que sentimos acerca de la tecnología. «En otro sentido, recurrir a la extensión final del paradigma del dispositivo es extender la discusión de la tecnología a la cuestión de los fines, a la importancia moral del paradigma del dispositivo y al desafío religioso que la tecnología nos plantea»⁵¹⁷.

⁵¹⁷ «In another sense, to turn to the final extension of the device paradigm is to extend the discussion of technology to the question of ends, to the moral salience of the device paradigm, and to the religious challenge that technology poses for us». Ob. cit. p. 18.

Los defensores creen que la empresa tecnológica aún no ha alcanzado su pleno florecimiento, que la invención tecnológica proporcionará prosperidad y libertad sin precedentes. Sin embargo, los críticos de la tecnología anticipan la expansión de la tecnología con una sombría satisfacción. La debilidad moral o ecológica que ahora creen está oculta en el corazón de la tecnología, se vuelven evidente para todos. La evidencia, será algún tipo de ruptura, caos social o catástrofe ambiental. Ambas visiones, cree Borgmann, están equivocadas. «Sin duda, el progreso de la tecnología produce cada vez más refinamientos y cada vez más variaciones dentro del paradigma del dispositivo»⁵¹⁸. Por otra parte, los riesgos y los peligros de la tecnología no amortiguan las características invisibles de nuestra cultura. El discurso de la ciencia y la política es capaz de atenderlos. Por lo tanto, el optimismo de aquellos que esperan que la expansión de la tecnología revele sus límites y responsabilidades es injustificado.

La cultura contemporánea no saldrá de su ocultamiento por los vocablos convencionales de los beneficios y daños. Sin embargo, la tez moral de la tecnología está siendo anunciada abiertamente. De hecho, la publicidad es el discurso que supera lo científico y político en el glamour y la prominencia, irónicamente, la singular visibilidad y el poder que la publicidad ha dado la cultura contemporánea van junto con un sentido igualmente generalizado de vergüenza y desprecio ante las afirmaciones frívolas de tantos anuncios. Los estudiosos están divididos en cómo explicar este fenómeno. Los anunciantes presentan de la manera más vívida y seductora posible la vida entre las mercancías más refinadas, es una vida de poder incontestable y gloriosa comodidad. La importancia de tales anuncios radica en su fuerza normativa, exponen las normas del modo de vida tecnológico, el encanto del poder en su refinamiento más avanzado. «La posición dudosa de la publicidad en nuestra sociedad ya es una indicación de cierta responsabilidad en el patrón normativo de la teoría»⁵¹⁹.

⁵¹⁸ «To be sure, the progress of technology produces ever greater refinements and ever more variations within the de vice paradigm». Ob. cit. p. 19.

⁵¹⁹ «The dubious standing of advertising in our society is already an indication of a certain liability in the normative pattern of teehnology». Ob. cit. p. 21.

Es la vacuidad parasitaria en el centro de la cultura tecnológica que la filosofía de la tecnología debe examinar y exponer. Pero la filosofía como disciplina profesional no está bien equipada para dar voz a estos sentimientos. Podemos, de una manera filosófica común, distinguir conceptualmente estos fenómenos como objetos y prácticas focales para indicar cómo reúnen nuestro mundo e irradian significación en formas que contrastan con la diversión y la distracción proporcionadas por las mercancías. Podemos incluso especificar los rasgos genéricos que las diversas cosas y prácticas focales comparten para demostrar cuán vigorosa y ampliamente ignorada, está la cultura focal.

Las cosas y las prácticas focales son los contrapesos cruciales para la tecnología entendida como una forma de cultura. Ellos contrastan con la tecnología sin negarla, y proporcionan un punto de vista para una reforma de principios fructífera de la tecnología. Generalmente, una cosa focal es concreta y de presencia dominante. Una práctica focal es el devoto decidido, regular, y normalmente comunal a una cosa focal⁵²⁰.

Pero las preocupaciones focales viven en los márgenes de la cultura tecnológica oficial. DeMort habla de su práctica focal como el «amor al absentismo» [love of truancy]. El «ausentismo» [truancy] transmite bien la posición incierta y marginal que ocupan las cosas y las prácticas focales. Pero también lleva la promesa de un compromiso libre y pausado del mundo. Debemos trabajar para mover las preocupaciones focales desde el exterior hacia el centro de la cultura contemporánea y permitir que se conviertan en las prácticas que importa. Lo que obstaculiza el camino de tal reforma no es tanto una falta de buena voluntad como un concepto erróneo sobre la ética. La mayoría de la gente, estaría de acuerdo con los principales filósofos de que la teoría ética correcta nos guiará a la buena vida y que el problema moral crucial es descubrir qué teoría es correcta. «El factor que más decisivamente canaliza el curso diario de la vida no es la teoría moral sino la cultura material»⁵²¹.

⁵²⁰ «Focal things and practices are the crucial counterforces to technology understood as a form of culture. They contrast with technology without denying it, and they provide a standpoint for a principled and fruitful reform of technology. Generally, a focal thing is concrete and of commanding presence. A focal practice is the decided, regular, and normally communal devotion to a focal thing». Ob. cit. p. 22.

⁵²¹ «The factor that most decisively channels the daily course of life is not moral theory but material culture». Ob. cit. p. 24.

La filosofía moderna, al aspirar a la teoría, se ha distanciado de la práctica. La teoría puede informar a la práctica, pero la práctica es más rica que la teoría y, sobre todo, autosostenible. Veremos en el capítulo 5, como Schirmacher piensa igual que Borgmann en este aspecto, «consigue una vida antes de que obtengas una teoría», nos dirá. La práctica puede sobrevivir sin teoría mientras que la teoría surge de la práctica y perece sin ella. La filosofía, tal como la conocemos, comenzó con Platón, y en el principio se pensaba que la realidad material era el adversario y seductor de la filosofía. Filosofía era elevarse por encima de los fenómenos tangibles a las ideas inteligibles, Aristóteles reconoció la vida de contemplación como la que constituye la realización humana. La contemplación en griego es *theoria*, con Aristóteles, la palabra y la visión que iban a regir la filosofía salieron a la luz. Continuaron su reinado durante la Edad Media, cuando la vida contemplativa *vita contemplativa* fue considerada superior a la vida activa *vita activa*. La práctica, por cierto, nunca estuvo lejos de la teoría antigua y medieval. Conocer lo bueno es hacer lo bueno, dice Platón. La virtud, dice Aristóteles, es una práctica hábil. Sin embargo, la práctica siempre estuvo a la sombra de la teoría.

La teoría filosófica experimentó una transformación radical a principios de la era moderna. El desarrollo más consecuente fue la emancipación de la teoría de la naturaleza de la filosofía, un desarrollo que dio lugar a la ciencia moderna. A partir de Descartes y Bacon, la ciencia natural tenía por uno de sus objetos la transformación de la naturaleza material para la liberación y enriquecimiento de la vida humana. La realización de este programa tuvo un efecto doble y abrumador sobre la filosofía. Por un lado, los filósofos sin duda aceptaron la caracterización científica de la transformación fundamental de la cultura material que debía separarse de la investigación científica. Por otra parte, asimilaron su empresa a la ciencia, pero trataron de ejecutarla a un nivel superior. Si la ciencia proporcionara una teoría que condujera a una reconstrucción del medio físico, la filosofía proporcionaría una teoría que traería una reconstrucción de la realidad entera, incluyendo no sólo la ciencia, sino también el arte, la religión, la política, y el conocimiento. «En la época moderna, eliminaron la filosofía de la práctica humana y de la cultura material. Este último se entregó a la ciencia para iluminación y transformación. El primero fue sometido a la ambición reconstructiva de la teoría filosófica y dejó de ser un sujeto de reflexión por derecho propio»⁵²².

⁵²² «in the modern period, removed philosophy from human practice and material culture. The latter was surrendered to science for illumination and transformation. The former was subjected to the reconstructive ambition of philosophical theory and ceased to be a subject of reflection in its own right». Ob. cit. p. 26.

Mientras que la ciencia por medio de la tecnología realizó una cierta versión de su proyecto, las ambiciones de la teoría filosófica se hicieron cada vez más marginales a la sociedad moderna. Fue la pobreza pretenciosa de la teoría lo que llevó a Heidegger en 1927 a reconsiderar y rehabilitar la dignidad de la práctica. Si en su amanecer posmoderno la filosofía ha vuelto a la práctica, se ha mantenido alejada de la cultura material. El emprendimiento ontológico, el intento de proporcionar una teoría filosófica que aclare las confusiones de la realidad material, se ha estancado.

La filosofía política liberal y marxista ha estado muy alerta al significado ético de la distribución de los bienes materiales, pero reducido a un aspecto del poder. Pero la pobreza de reducir la cultura material a las relaciones de poder viene al primer plano cuando Marx o Rawls contempla la condición humana una vez que se alcanza la mayor igualdad. Lo que queda como desafío de la buena vida es una noción blanda e insustancial de auto-realización. Un reduccionismo similar surge cuando la antropóloga Mary Douglas y el economista Bacon Isherwood consideran el mundo de los bienes. Los bienes se reducen a información que las personas poseen, lo utilizan para comunicar entre sí su posición social, a lo largo de las diferentes clases sociales, el poder una vez más es la columna vertebral del cuerpo político. Sin embargo, Douglas e Isherwood pertenecen a un grupo de teóricos sociales y críticos culturales que se han visto afectados por el carácter novedoso y preocupante de la cultura material en los países industriales avanzados y han iluminado esta cuestión de varias maneras. «Pero nadie se atreve a proceder a una evaluación moral explícita. Esto queda a cargo de los moralistas profesionales, los filósofos. Así, el significado moral de la cultura material cae entre las heces de las profesiones»⁵²³. Los sociólogos Mihaly Csikszentmihalyi y Eugene Rochberg-Halton al levantar el velo de la inconsiderabilidad, descubren el tema crucial en el estudio de la cultura material, una distinción entre dos tipos de realidad. «Permítanme llamar a estos dos tipos de cosas y la realidad que manda y realidad flexible o desechable»⁵²⁴.

⁵²³ «But none dares to proceed to an explicit moral assessment. That is left to the professional moralists, the philosophers. Thus the moral significance of the material culture falls between the stools of the professions». Ob. cit. p. 28.

⁵²⁴ «Let me call these two kinds of things and reality commanding reality and pliable or disposable reality. The latter kind is not unstructured, of course». Ob. cit. p. 28.

La explicación de la distinción de las propiedades derivadas de Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton, las constituyen la realidad dominante, de los dispositivos que procuran la realidad desechable. Si inspeccionamos el típico hogar americano desde una perspectiva histórica, resulta evidente que los dispositivos y el consumo han reemplazado las cosas y las prácticas. La prevalencia del lado instrumental en el ámbito público se refleja en la actividad que se le dedica al trabajo. Pagamos por la libertad y la prosperidad del consumo a través del trabajo, la construcción y el mantenimiento de la maquinaria tecnológica, y la mano de obra se realiza casi en su totalidad en el ámbito público y en su sector privado. La evaluación del significado moral de la cultura material, entonces, viene en gran parte a preguntarse cuáles son las consecuencias morales de la regla del paradigma del dispositivo. Aquí podemos partir de la investigación de Csikszentmihalyi y Rochberg-Balton. «En suma, la cultura material en las democracias industriales avanzadas abarca un espectro que va desde el mando a la realidad desechable. La realidad anterior llama a una vida de compromiso que se orienta dentro del mundo social físico. Este último induce la vida de la distracción que está aislada del medio ambiente y de otras personas»⁵²⁵.

La ética teórica y práctica, abstraída de la realidad, se vuelve limitada y sin intención. Tomando la ética democrática liberal como ejemplo de ética teórica, podemos ver que su devoción a la igualdad está en peligro de ser trivializada y subvertida, siendo cada vez más estridente e ineficaz debido a que los teóricos liberales pasan por alto el efecto narcótico que la realidad desechable tiene sobre las personas. Si dejamos que la ética de la virtud apoye la ética práctica, debemos reconocer que la virtud, como práctica, no puede ser neutral con respecto a su configuración real. La principal consecuencia de complementar la ética teórica y práctica con la ética real sería la realización de nuestras decisiones cruciales no como consumidores, contribuyentes y votantes, sino como ciudadanos que asumen la responsabilidad por el diseño de nuestra cultura. «Pero las comunidades más importantes son aquellas que nos permiten ser miembros del resto de nuestras vidas. Son comunidades de celebración»⁵²⁶.

⁵²⁵ «In sum, material culture in the advanced industrial democracies spans a spectrum from commanding to disposable reality. The former reality calls forth a life of engagement that is oriented within the physical social world. The latter induces a life of distraction that is isolated the environment and from other people». Ob. cit. p. 33.

⁵²⁶ «But the most important communities are those that allow us as members to rest the case of what our lives are all about. They are communities of celebration». Ob. cit. p. 34.

Sostenida por los avances científicos y alimentado por las perspectivas mágicas en la electrónica y la genética, la tecnología continúa manteniendo la promesa de la libertad milenaria y la prosperidad. Si estamos dispuestos a conceder a la teoría social el privilegio de ser el líder de la sociedad, tal vez podamos discernir un movimiento nuevo y esperanzador. Surge del esfuerzo de unir el sentido inclusivo de responsabilidad social de los liberales con el respeto por la excelencia moral y el arraigo de los conservadores. El antiguo «comunitarismo» [communitarianism] ha sido el más usado para nombrar este nuevo esfuerzo, y es asociado con la obra de Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walzer. Esta posibilidad de una transformación radical del orden común puede ser remota, pero la urgencia de un giro comunitario, es necesario para Borgmann. Pocas personas rechazan los ideales comunitarios, el espíritu de abnegación, el sentido de pertenencia y la calidez de la cooperación, pero muchos creen que estos ideales son inseparables del provincianismo moralizante y de la opresión totalitaria. Aterrorizados por estas aprensiones, los críticos del comunitarismo han estado subrayando las virtudes del actual orden liberal.

Lo que realmente importa, por supuesto, no es cuál de dos escuelas de teoría social ganará, sino que el ocultamiento del orden moral es debilitante y necesita ser levantado. Sólo después de que se haya hecho esto el comunitarismo tendrá la apertura y el espacio para proponer una alternativa persuasiva. Intenta Borgmann descubrir el carácter moralmente cargado de nuestro orden común concreto, empezó con la distinción público-privado, y trata de demostrar que se superpone a una forma más profunda y más consecuente de la vida, cuyo vigor es rara vez expuesto, la tecnología. Luego se dedica a una descripción de la celebración comunitaria, de las celebraciones que ya existen de manera tentativa y marginal, y las medidas a tomar para darles una posición vigorosa y central en la vida pública. Sin embargo, no basta con despejar un espacio de celebración comunitaria a través de la crítica y luego llenarlo de sugerencias de prácticas de celebración. Demuestra Borgmann que las comunidades y las prácticas de celebración, debidamente comprendidas y apoyadas, deberían estar de acuerdo con las preocupaciones más profundas y genuinas de los liberales.

Concentro mi valoración moral de la tecnología en el tema de la fiesta pública y la celebración y uso de la celebración como ejemplo para ilustrar los pasivos morales del modo tecnológico de la vida. La celebración es una tapicería útil porque la celebración, si es que algo, constituye el centro concreto y esperanzador de la vida comunal. Clarificar la diferencia entre las versiones tecnológicas y comunales de la celebración pública es a las tareas críticas y constructivas que tenemos ante nosotros⁵²⁷.

Las posibilidades de celebración en una sociedad industrial avanzada están delimitadas por la tecnología. La forma que asume la tecnología en este caso es la distinción público-privada. En esta distinción existe en dos versiones dominantes, ambas se han vuelto tan arraigados que nos parecen una segunda naturaleza. En consecuencia, nos parece obvio que la forma de celebración pública, favorecida por las distinciones público-privadas, es natural y legítima y todas las otras formas no lo son. La tarea filosófica, por lo tanto, es exponer la peculiaridad de las distinciones público-privadas prevalecientes y demostrar que son enemigas de una vida pública vigorosa. Todo esto se vuelve visible cuando se aprende a reconocer que las distinciones público-privadas son ocultaciones características de la tecnología. Además, debemos mostrar cómo la tecnología a través de los distintivos público-privados transforma la celebración pública. Las dos distinciones público-privadas son lo económico y lo social. Este último tiene la ascendencia más directa en la profundidad de la historia humana, y su poder y peculiaridad se ponen de relieve cuando se ven como emergen del período premoderno.

En la cultura europea, el entorno típico ferial de la vida pública es la comunidad del pueblo, los escenarios festales prominentes de nuestro pasado premoderno fueron dominados por la iglesia. En ningún momento la vida pública de carácter medieval cesó enteramente, hilos de ella han sobrevivido hasta el presente. El capitalismo comenzó a destruir la sustancia de la comunidad de la aldea, y el secularismo comenzó a reemplazar la autoridad cultural de la religión y el orden feudal.

⁵²⁷ «I concentrare my moral assessment of technology on the issue of public life and celebration and use celebration as an example to illustrate the moral liabilities of the technological way of life. Celebration is a helpful topic because celebration, if anything, constitutes the concrete and hopeful center of communal life. To clarify the difference between the technological and the communal versions of public celebration is to the critical and the constructive tasks before us». Ob. cit. p. 36.

Borgmann, está de acuerdo con Richard Sennett en que la cultura pública declinó en los siglos XIX y XX. Pero el lado laboral crecía enormemente y distraía la atención de la pérdida del ocio público. A medida que el trabajo salía de la familia, se convertía en un asunto público, algo que se hacía al aire libre, requiriendo cooperación con extraños y conformidad con reglas impersonales. Estos cambios en los hábitos de trabajo iban de la mano con el surgimiento de estructuras públicas: puentes, caminos, puertos, minas, fábricas. Muchas de estas estructuras públicas pertenecen, por supuesto, al sector privado. En el siglo XX se produjo una transformación aún más radical del ámbito público. La manifestación más típica fue la construcción de autopistas. Las carreteras reconfiguraron el espacio en su dimensión horizontal, los rascacielos en la dimensión vertical. Sorprendentemente, ambos de estos nuevos tipos de estructura pública tienen una posición declaradamente instrumental en nuestra cultura. Las autopistas diseñadas para transportar a la empresa de su casa al trabajo, y los edificios de gran altura contienen las oficinas donde la gente trabaja.

Así, la esfera pública del siglo XX se ha hipertrofiado y atrofiado, ambos excesivamente desarrollados en su pura presencia física y desprovista de carácter intrínseco o final, desprovisto de celebración y festividad. Esta condición desgraciada de la esfera pública se agrava por la ausencia de una esfera de contrapeso de finalidad o celebración. Como el espacio público ha sido tomado por la instrumentalidad (es decir, la producción y la administración), la finalidad (es decir, el consumo) ha pasado al dominio privado⁵²⁸.

La privacidad, como fenómeno social contemporáneo deseable y amenazado, debe ser protegida, existiendo la dificultad previa de decir lo que es la privacidad y lo que es una violación de la misma. La privacidad es algo diferente de la autonomía o la personalidad, ya que es posible conceder a alguien libertad en todos los aspectos personales, y aun así invadir su privacidad. Razonando en esta línea, Thomas Huff ha aislado la noción de privacidad como libertad de las intrusiones que pueden conducir a un juicio injustificado sobre la persona cuya esfera de intimidad ha sido invadida. Esta

⁵²⁸ «Thus, the public sphere of the twentieth century has become hypertrophied and atrophied, both excessively developed in its sheer physical presence and devoid of intrinsic or final dignity, bereft of celebration and festivity. This unhappy condition of the public sphere is aggravated by the absence of a counterbalancing sphere of finality or celebration. As public space has been taken over by instrumentality (i.e., production and administration), finality (i.e., consumption) has passed into the private realm». Ob. cit. p. 40.

noción de privacidad habría permanecido muy limitada en un contexto pretecnológico, es decir, premoderno, donde la naturaleza altamente contextual del trabajo y la celebración se reflejaba en una mayor continuidad de la familia y la comunidad. Las familias se identificaron a través de los estándares morales y los juicios de la comunidad, y dependían de la cooperación comunitaria para el entretenimiento y la celebración. Con el surgimiento y la progresiva articulación de la prosperidad y la libertad modernas, estas vías comunitarias llegaron a ser vistas como cargas. Lo que Huff llama la norma de privacidad es en gran parte la afirmación colectiva del consumo como un ejercicio de libertad que se vería afectado por la intromisión de juicio. Huff habla del reino privado como «aquella parte de nuestras vidas conducida con familias y amigos» [that part of our lives conducted with families and friends]. En última instancia, el ámbito de la privacidad está en cada caso ocupado por un consumidor. «Si el consumo se ubica en millones de compartimientos separados, la finalidad y la celebración son por consiguiente dispersas y discretas»⁵²⁹.

La importancia de la distinción económico público-privado es que nos proporciona una teoría que nos permiten evitar la responsabilidad explícita del orden común e ignorar el empobrecimiento de la vida pública. La distinción económica entre público y privado obtiene su semántica del sustantivo «sector» [sector]. La charla de los sectores público y privado es común en el discurso político y económico, tanto el sector privado como el público entran en el ámbito público en el sentido social. Para ver cómo la distinción público-privada económica oculta nuestra implicación en el orden común, comencemos por definir el sector público de manera convencional. Consta de tres partes. Primero, está el gobierno con su burocracia. En segundo lugar, existen medios de producción de bienes y servicios que pertenecen al Estado, como el sistema educativo. Por último, existe la parte del total de los recursos sociales que el gobierno recauda y gasta para el bien público a través de la empresa privada, los fondos fiscales otorgados a las empresas privadas. El resto de la economía constituye el sector privado. Desde el punto de vista de lo que la estructura social y su patrón tecnológico, la distinción económica es superficial y engañosa, ya que nos ayuda a hacer frente a nuestras actitudes inestables hacia la sociedad tecnológica.

⁵²⁹ «If consumption is located in millions of separate compartments, finality and celebration are accordingly scattered and inconspicuous». Ob. cit. p. 41.

La consideración de la distinción social público-privada revela la aparición de una división entre los mecanismos públicos de producción y administración y un ámbito de compartimentos privados para el consumo de mercancías. En esta división se desvela el patrón de la tecnología moderna, la forma en que la aplicación de la ciencia, el ingenio de la ingeniería y la energía de la industria han convergido. La aparición de este patrón no es causada por necesidad científica, por convicciones de ingeniería o por aspiraciones industriales. Es simplemente la configuración que están asumiendo las diversas partes de la cultura moderna⁵³⁰.

Lo que es preocupante, para cualquiera que valora la dignidad de la política es el caso y la radicalidad con la que la gente ha entregado la determinación de la vida pública a la maquinaria de la tecnología. La gente parece no tener el deseo de reclamar, a sus representantes electos responsabilidad. «Esto, por supuesto, nos lleva al punto, alcanzado desde otro ángulo, que en cualquier sentido substantivo ya no existe una vida pública más. La política se ha convertido en tecnología de último recurso, el gobernador que regula la maquinaria de producción y administración»⁵³¹. Lejos de desear o disfrutar del gobierno, son reacios a apoyarlo a través de impuestos, pero nuevamente su resentimiento no amenaza su aceptación básica de la tecnología.

La pérdida de políticos vigorosos, es decir, la pérdida de una determinación activa, compartida y ennoblecedora de la orden común, es una disminución de la vida pública. Una pérdida análoga es visible no sólo en la organización, sino también en la calidad de las celebraciones públicas que hemos estado considerando [...]. Lo que vemos aquí es una extensión y agravación de la enfermedad que Sennett encontró por primera vez en el siglo XIX⁵³².

⁵³⁰ «Consideration of the social public-private distinction reveals the emergence of a division between public machineries of production and administration and a realm of private compartments for the consump of commodities. Revealed in this division is the pattern of modern technology, the shape on which the application of science, the ingenuity of engineering, and the energy of industry have been converging. The emergence of this pattern is not caused by scientific necessity, by engineering convictions, or by industrial aspirations. It is simply the configuration thar the several parts of modern culture are assuming». Ob. cit. p. 41.

⁵³¹ «This of course leads us to the point, reached aboye from another angle, that in any substantive sense there is hardly a public life anymore. Politics has become technology of last resort, the governor that regulates the machinery of production and administration». Ob. cit. p. 44.

⁵³² «The loss of vigorous polítics, i.e., the loss of an active, shared, and ennobling determination of the eommon order, is a diminishment of public life. An analogous loss is visible not just in the organization but also in the quality of the public celebrations that we have been considering [...]. What we see here is an extension and aggravation of the malady that Sennett first found in the nineteenth century». Ob. cit. p. 44.

La comercialización, como ha señalado Fred Hirsch, es la conversión de un bien público en uno que puede ser comprado por el consumidor privado. Aquí también se ve la tendencia de la tecnología a disolver la profundidad de una vida genuinamente pública y de celebración en una maquinaria sofisticada que produce una mercancía fácil y consumible. Y, moviéndose ahora a un nivel más general, la distinción económico público-privado no sólo sirve para ocultar nuestra implicación en la tecnología y para expresar nuestros descontentos con este arreglo, sino que también expresa, de manera frustrada, el deseo de la gente por una especie de moral excelencia que el sistema tecnológico en su forma no puede proporcionar. Los conservadores, siguen sintiendo el atractivo de las virtudes tradicionales, y desean mantener sus privilegios con la moral tradicional. La noción de lo privado lo proporciona admirablemente. Se basa el concepto de lo privado en el sentido social de la fuerza de la libertad personal y la iniciativa, y engendra la ilusión de que todo lo que es sector privado se ha ganado en competencia libre y merece la iniciativa personal. Los liberales creen erróneamente que la gente desea en gran medida una igualdad de distribución de la riqueza. Parece, sin embargo, que con un bienestar universalmente asegurado, la gente encuentra las bendiciones de la tecnología más atractivas en un arreglo de desigualdad. La mayoría de las personas consideran la posición privilegiada de los conservadores no con reproche, sino con envidia. Queremos que nuestros privilegios sean la manifestación de la excelencia moral, por lo que prestamos atención a la teoría conservadora de los valores tradicionales.

En resumen, si nos interesa promover un orden común más común y si estamos de acuerdo en que la celebración pública está en el corazón de la comunidad, entonces debemos reconocer y cuestionar la tecnología moderna y las discordancias público-privadas que tanto articulan como ocultan eso. La distinción social hace imposible la verdadera celebración pública, porque el reino público es producto, no celebrar, y aunque el ámbito privado es para el ocio, el ocio es ahora el consumo cómodo, el compromiso festivo. Y si fuera éste último, estaría sujeto al confinamiento de la privacidad⁵³³.

⁵³³ «To sum up, if we are concerned to promote a more communal common order and if we agree that public celebration is at the heart of community, then we must recognize and take issue with modern technology and the public-private distinctions that both articulate and conceal it. The social distinction makes genuine public celebration impossible because the public realm is for production, not celebration, and though the private realm is for leisure, leisure is now commodious consumption, not festive engagement. And if it were the latter, it would still be subject to the confinement of privacy». Ob. cit. p. 46

El sector público es el ámbito de la ciudadanía explícitamente responsable, pero estamos reacios a abrazarlo como el foro para dar forma y apoyarlo como el lugar para las celebraciones comunes. En cambio, cambiamos estas tareas en gran parte al sector privado. Esto funciona bastante bien ya que la tecnología sostiene e interconecta los dos sectores. El precio de nuestra indirección es la evisceración de la política y el reemplazo de la celebración genuina con la falsificación de los espectáculos producidos para el consumo. De la consideración de la distinción social entre los reinos público y privado deberíamos dibujar la lección de que debemos desafiar la tecnología moderna si queremos hacer espacio para la celebración comunal. La comunidad, generalmente se utiliza para designar a un número de personas con un interés o hábito común. «Quiero usar la comunidad en un sentido más fuerte, algo que es dosis de la noción de Robert Bellah de una comunidad de memoria y de prácticas de compromiso, y se refiere a un grupo de personas que están en la presencia corporal de una persona y participan en una empresa común que es un fin en lugar de un medio»⁵³⁴. Una comunidad en este sentido comparte casi todo, no sólo la celebración sino también el trabajo, la residencia y la religión. Las comunidades en este sentido son raras y precarias hoy, lo que una sociedad tecnológica necesita son celebraciones en un sentido real y focal.

Una celebración, entonces, en el sentido que quiero usar aquí, se centra en algo concreto. Es un compromiso alegre la presencia física y el resplandor de aquella cosa. "Este último, dentro de estrechos límites, es central e indispensable para la celebración. Al llamar a esto el sentido real y focal de la celebración, quiero recurrir al viejo significado de "real", es decir, a una cosa como, ya la fuerza centradora y radiante que es transmitida por "focal"⁵³⁵.

⁵³⁴ «I want to use community in a stronger sense, one that is close to Robert Bellah's notion of a community of memory and of practices of commitment, and refers to a group of people who are in one another's bodily presence and engaged in a common enterprise that is an end rather than a means». Ob. cit. p. 47.

⁵³⁵ «Celebration, then, in the sense that I want to use here, is centered on some concrete thing. It is a joyful engagement with the physical presence and radiance of that thing. The latter, within narrow limits, is central and indispensable to the celebration. In calling this the real and focal sense of celebration, I want to draw on the old meaning of "real," namely, thing-like, and on the centering and radiating force that is conveyed by "focal."». Ob. cit. p. 48.

Debemos tratar de obtener un panorama provisional de los tipos de celebración comunitaria que son reales y posibles hoy en día, en el entorno de la megalópolis, un conjunto urbano que trasciende el contraste tradicional de urbano y rural, como ha señalado Lawrence Haworrh: Claramente, si no somos capaces de encontrar o imaginar comunidades de celebración en un ambiente megalopolita, las perspectivas de un vigor contemporáneo de la celebración comunal debe ser posible en los espacios abiertos y generalmente accesibles de la megalópolis, deben ser públicas. Debemos adoptar una visión amplia y generosa de las celebraciones comunales para practicar el tipo de sensibilidad y receptividad necesarias para reconocer y promover una reforma genuina. La indiferencia y la separación son las formas en que la tecnología ha invadido y subvertido la vida pública, por esa razón, las celebraciones activas y enfocadas constituyen el poderoso y esperanzador centro de una renovación pública.

Llego al caso más difícil e importante de las celebraciones comunales, las de carácter religioso. Mi punto es que la vida pública requiere celebraciones comunales, y que las comunidades de celebración necesitan apoyo público [...]. Aquí, quiero considerar las razones por las que debemos apoyar públicamente a las comunidades religiosas de celebración, y luego llamar la atención a una que merece ese apoyo⁵³⁶.

Hay consideraciones formales y sustantivas por las que una vida pública vigorosa necesita celebraciones religiosas apoyadas públicamente. Las formales vienen a la vista cuando distinguimos entre celebraciones atractivas y reflexivas. Esta es una distinción de hecho, no una disyunción de necesidad conceptual. Ahora tenemos varios adjetivos para nombrar las diversas dimensiones y marcos de la realidad: tradicional, cultural, política, ecológica y cosmológica. Todos ellos solían ser recogidos y reflejados simultáneamente celebraciones religiosas. Claramente, la vida pública es más pobre cuanto menos estas dimensiones se unen y se reflejan en una celebración. Nuestras celebraciones son dolorosamente sin compromiso, excluyen lo que proporciona la ocasión reflexiva más profunda para la mayoría de los ciudadanos, es decir, la celebración religiosa. Esta es la consideración sustantiva a favor del apoyo público a las celebraciones religiosas.

⁵³⁶ «I come to the most difficult and important case of communal celebrations, those of religious character. My point has been that public life requires communal celebrations, and that communities of celebration need public support [...]. Here, I want to consider the reasons why we should publicly support religious communities of celebration, and then call attention to one that deserves such support». Ob. cit. p. 52.

El poder reflexivo de la celebración religiosa tiene un llamamiento asombroso. Ninguna institución política o cultural atrae a la gente de manera tan regular y en gran número fuera de sus hogares y hacia una comunidad [...]. Los fieles hoy provienen de una auténtica necesidad⁵³⁷.

El público necesita comunidades religiosas de celebración. La religión, a su vez, necesita la inspiración de celebración real y focal. Creo que las iglesias pueden esperar volver a ser fuerzas vitales en nuestra cultura sólo si aprenden a ser auténticas comunidades de celebración en el sentido descrito anteriormente. Eso significa que tienen que renunciar a los diseños abstractos dictados por una jerarquía. En su lugar, deben escuchar al Espíritu Santo que anima a la gente de maneras impredecibles. La religión también debe recuperar un sentido de realismo que afirma la dignidad sacramental de las cosas y las prácticas contra su conversión en mercancías.

Borgmann coloca la noción de comunidades de culto en un contexto académico más amplio. Exhortar a las comunidades de celebración es presionar por una reforma de la tecnología, tomada como la forma predominante a la que nos enfrentamos hoy. La tecnología, tiene un patrón distintivo cuya característica principal es la división y correlación de medios y fines, de maquinaria y mercancía, producción y consumo, trabajo y ocio, público y privado. Exhortar a la afirmación pública de las comunidades de celebración es cortar a través de las divisiones dominantes, es recomendar la revitalización del ocio público. Tal recomendación debe hacer frente al problema de la tolerancia y la política de la comunidad. Los liberales generalmente asumen que la devoción a la comunidad lleva inevitablemente a la intolerancia. Pero «La solidaridad social», sostiene Lasch, «no descansa en valores compartidos ni en un consenso ideológico, y mucho menos en una identidad de intereses, sino en una conversación pública» [does not rest on shared values or ideological consensus, let alone on an identity of interests; it rests on a public conversation]. Por supuesto, la cuestión debe reabrirse en lo que llama Lasch, una relación de conversación con el pasado, que busca entablar un diálogo con las tradiciones que conforman nuestra visión del mundo. Que conducirá a la afirmación política de las comunidades de cultos.

⁵³⁷ «The reflective power of religious celebration has astonishing appeal. No political or cultural institution draws people so regularly and in such great numbers out of their homes and into a community [...]. The faithful today come from an authentic need». Ob. cit. p. 53.

Existe un vínculo de principios entre la celebración comunitaria y la justicia. La injusticia sólo puede resolverse mediante el apoyo público de la celebración, considera Richard Sennett. El aspecto más urgente de la conexión entre justicia y celebración se pone de manifiesto cuando recordamos que los ricos siempre pueden comprar comunidades de celebración, en clubes de campo, spas. Pero como Robert Bellah ha señalado bien, el reproche de la exclusividad y de la ociosidad descansa en tales «enclaves del estilo de vida», por lo que siendo exclusivos, no son comunales. De lo que se deduce que las comunidades de celebración merecen apoyo público sólo si son abiertas, es decir, cualquier persona debe ser capaz de unirse siempre que esté dedicado a la causa de la comunidad.

Richard Sennett ha tratado de exponer la intimidad como una fuerza enervante, una tiranía perniciosa e irremediable, un argumento extremo, aunque provocativo. Incluso aquellos que favorecen la intimidad en la familia y se oponen al anonimato en general reconocen que la verdadera vida pública requiere una cierta impersonalidad. Esto término, aunque lamentable para Borgmann, acepta lo que pretende: una franqueza amistosa en términos concretos. La intimidad requiere una cercanía incondicional que se convierte en tensión cuando se extiende a un mayor número de personas, y es fraudulento ofrecido al público.

En cualquier caso, parece que las comunidades de celebración pueden patrocinar una condición social que está bien situada entre la intimidad de la familia y el anonimato de la sociedad de masas. Esta condición y actitud se llama apropiadamente comunidad. El espíritu de comunidad fomenta tanto el placer de conocer entre personas que regularmente se encuentran en la celebración y la apertura amistosa que invita a los recién llegados a unirse⁵³⁸.

Las comunidades de celebración se superponen e interconectan, y somos capaces de disfrutar de los talentos y prácticas de los demás.

⁵³⁸ «At any rate, it appears that communities of celebration can sponsor a social condition that is well placed between the intimacy of the family and the anonymity of mass society. The condition and attitude is properly called community. The spirit of community fosters both the pleasure of acquaintance among people who regularly meet one another in celebration and the friendly openness that invites newcomers to join in». Ob. cit. p. 57.

La tarea de la política comunal es aceptar y apoyar explícitamente las comunidades de celebración que ya existen o que luchan por nacer para que puedan asumir una posición estable en el ámbito público. Debe haber un equilibrio entre los funcionarios públicos y los funcionarios de las asociaciones voluntarias que poseen una habilidad de construcción comunal indispensable. Algunos constructores de la comunidad desprecian al gobierno y se enorgullecen de mantener el apoyo público y la autoridad a raya, debemos recordarles que renunciar al gobierno es ascender a un orden común que sea inclusivo, comunal y explícitamente responsable. Así como el gobierno debe abrazar la celebración comunitaria, la construcción de la comunidad debe reclamar el gobierno. El apoyo público a través del gobierno, puede proporcionar la estabilidad que la comunidad requiere. Pero al igual que la comunidad se establece entre la intimidad y el anonimato, por lo que la estabilidad debe ser puesta en marcha contra la inercia, así como la precariedad. La financiación pública de las comunidades de celebración debe ser lo suficientemente estable como para permitir que las prácticas de celebración crezcan, prosperen y evolucionen gradualmente.

Al ejercer la vigilancia que exigen las comunidades estables, la política comunal es una tercera cosa entre la política tecnológica y la política teocrática. De acuerdo con el patrón predominante de la tecnología, la política es la maquinaria de último recurso, el gobernar, como se dijo anteriormente, que regula la maquinaria. [...]. El tiempo es esencialmente pluralista, pero no debemos permitir que el pluralismo degenera en una mera variedad de grados de riqueza y estilos de consumo. Un pluralismo profundo se realiza en una pluralidad de celebraciones comunales. Debe, además, dejar espacio para aquellos que encuentran satisfacción en el consumo⁵³⁹.

La política comunal, conducirá a una reestructuración física y moral del orden común. «Llego a la conclusión moral. Comunidades de celebración romperán el muro que la tecnología ha erigido entre la producción pública y el consumo privado»⁵⁴⁰.

⁵³⁹ «In exercising the vigilance that stable communities require, communal politics is some third thing between technological and theocratic politics. According to the prevailing pattern of technology, politics is the machinery of last appeal, the governor, as said above, that regulates the machinery [...]. Our time is essentially pluralist, yet we should not allow its pluralism to degenerate into a mere variety of degrees of affluence and styles of consumption. A profound pluralism is realized in a plurality of communal celebrations. It should, moreover, leave room for those who find fulfillment in consumption». Ob. cit. p. 60.

⁵⁴⁰ «I come to the moral conclusion. Communities of celebration will breach the wall that technology has erected public production and private consumption». Ob. cit. p. 61.

Argumenta Borgmann que podemos comenzar a reformar la esfera personal y privada de nuestras vidas si nos centramos en las cosas y las prácticas focales, estas son celebraciones comunales en el círculo de la familia. Sin comunidades de celebración, las prácticas focales familiares se vuelven precarias en el punto en que la familia debe dejar que los niños se aventuren en el mundo en general. En ese momento, los jóvenes pasan de las prácticas focales privadas, a un ámbito público en el que sus aspiraciones comunales se desbordan con el carácter solipsista de la «actividad» [activity] que nuestra cultura adquiere para ellas: el «consumo», [consumption]. Pero los jóvenes saben dónde está el centro cultural de gravedad, lo que finalmente lleva a la aprobación y la autoridad de la sociedad. Si somos capaces de establecer y sostener celebraciones verdaderamente públicas y comunales, nuestros hijos pasaran de una manera más segura y saludable de la familia al mundo. Lo que hace que el mundo sea difícil para el tipo de vida que deseamos para nuestros hijos no es sólo el atractivo de la opulencia y el consumo, sino también una actitud generalizada de transparencia y control.

Nuestra cultura parece indiferente al verdadero mensaje de la cristiandad y al mismo tiempo está erosionando el terreno que el cristianismo necesita para prosperar. Un primer paso en esta dirección es reconocer que la indiferencia de la cultura contemporánea al cristianismo es, teológicamente hablando, un problema de gracia, de la presencia de Dios en nuestro mundo. Un segundo paso es plantear la cuestión filosófica con respecto a la receptividad de la gracia en nuestra sociedad. La gracia siempre es inmerecida y a menudo impensable, y una cultura de transparencia y control reduce sistemáticamente, si no ocluye, el recinto de la gracia. Un término técnico para lo que está más allá de la predicción y el control es la contingencia. «Lo que necesitamos para recuperarnos entonces como condición para recibir la gracia es el reino de la contingencia significativa»⁵⁴¹. Newton pensaba que «los movimientos que los planetas tienen ahora no pueden surgir de ninguna causa natural, sino que están impresionados por un Agente inteligente» [thar the motions which planets now have could not spring from any natural cause alone, but were impressed by an intelligent Agent."]. En la inferencia de Newton podemos ver un primer vínculo explícito entre la

⁵⁴¹ «What we need to recover then as a condition of receiving grace is the realm of significant contingency». Ob. cit. p. 65.

contingencia y la divinidad. «Donde termina la explicación, Dios comienza a aparecer. Por el contrario, cuando la contingencia se reduce De eliminado, la teofanía se disuelve»⁵⁴². Newton, por supuesto, pensaba que la contingencia le daba a Dios un lugar dentro de la legalidad. La contingencia de las condiciones y sus implicaciones teológicas han tenido un renacimiento reciente. John Leslie ha señalado que, aunque se han explicado algunas contingencias, otras han resistido, como la fuerza de la gravedad. Pero no sólo la fuerza de la gravedad es un dato inexplicable, sino que también tiene que tener un valor que sea preciso para que sea posible un universo con vida inteligente que no se expanda ni contraiga y deje tiempo para la evolución. Esto junto con muchas otras afinaciones en astrofísica, establecidas por Leslie, ha resucitado el argumento del diseño, como una de las respuestas al ateísmo científico.

Dennett en la primera sección de su libro sobre *Darwins Dangerous* plantea la pregunta: "¿No hay nada sagrado?". Sí, dice con Nietzsche. Este mundo es sagrado. En el universo de Dennett, la contingencia es al azar. La realidad, aunque no el origen y la forma, del significado ha sido siempre una cuestión abierta en la obra de Dennett. En todo caso, en la preselección dominante de que la contingencia puede tener, algo así como una respuesta a la cuestión del origen y la existencia del mundo. «Leer la historia moderna como el agresivo e interminable asalto a la contingencia, que por fin ha ocultado la presencia de las cosas y atormentado la paz de los seres humanos, por lo que nuestra tarea consiste en restaurar la contingencia elocuente de la naturaleza y la cultura y recuperar el espíritu de reverencia»⁵⁴³.

La tarea de una teología de la tecnología es captar la relación entre el cristianismo y la tecnología profunda. La teología es parte de una tradición larga y distintiva. Una vez que los cristianos reconocieron una verdad notable, la verdad de la naturaleza o de la historia, comenzaron a reflexionar sobre tal verdad, y dieron origen una teología natural o fundamental. «La teología fundamental hoy debe ser una teología de la tecnología, el sucesor de la teología natural medieval»⁵⁴⁴. Un buen punto de par-

⁵⁴² «Where explanarion ends, God begins to appear. Conversely, where contingency is reduced of eliminated, theophany dissolves». Ob. cit. p. 68.

⁵⁴³ «we can read modern history as (he restless and endless assault on contingency, a proeess that at length has occluded the presence of things and haunted the peace of humans. Accordingly our task comes to restoring the eloquent contingency nature and culture and recovering the spirit of reverence». Ob. cit. p. 73.

⁵⁴⁴ «Fundamental theology today must be a theology of technology, the successor to medieval natural theology». Ob. cit. p. 81.

tida para una teología de la tecnología es la cultura cotidiana de los Estados Unidos. Es el viejo entre los hermanos industriales avanzados, ya que es siempre el primero en pasar por las etapas de la tecnología moderna o posmoderna. Fue el primero en tener una economía automovilística, la primera en tener una cultura televisiva y la primera en instalarse en el ciberespacio a través de Internet. Parece que sólo hay esperanza para llegar a un acuerdo con la tecnología no en el vórtice de la confrontación inicial, sino sólo después de haber pasado por ella. «La teología de la tecnología puede ser tanto una transformación como una continuación de la teología fundamental tradicional»⁵⁴⁵.

Este último es casi el origen de la metafísica platónica y aristotélica. Suponiendo que Marrin Heidegger tiene razón al ver a la tecnología como la fase final de la metafísica, el paso a través de la tecnología debería permitirnos ver más allá de las formas en que la metafísica ha informado a la cristiandad. Esto no significa que la cristiandad se permitiera ser metafísicamente corrompida en la Antigüedad tardía y en la Edad Media. Todo lo que significa es que la metafísica ha llegado a su fin en la tecnología y estamos llamados a otro comienzo. La llamada es, sin embargo. Apenas audible y como veremos, la tendencia a caer de nuevo en la esclavitud de las voces tradicionales es fuerte⁵⁴⁶.

Nuestra intuición de que la tecnología es la empresa humana que de alguna manera distingue nuestro tiempo es guía suficiente. La tecnología está tan profundamente arraigada en nuestro mundo que los esfuerzos críticos son desviados de la tecnología como tal a los problemas dentro de la tecnología. Y lo que es peor, los problemas internos vienen a ser criticados por los estándares tecnológicos.

⁵⁴⁵ «the theology of technology may be as much a transformation as a continuation of traditional fundamental theology». Ob. cit. p. 82.

⁵⁴⁶ «The latter is clearly the offspring of Platonic and Aristotelian metaphysics. Assuming that Marrin Heidegger is right in seeing technology as the final phase of metaphysics, the passage through technology should let us see beyond the ways in which metaphysics has informed Christianity. This does not mean that Christianity allowed itself to be metaphysically corrupted in late Antiquity and in the Middle Ages. All it means is that metaphysics has come to an end in technology and that we are called to another beginning. The call is, however. Barely audible and as we will see, the tendency to fall back into the bondage of traditional voices is strong». Ob. cit. p. 82.

En consecuencia, una teología radical de la tecnología sería aquella que "a través de la experiencia de la tecnología, podría cuestionar lo que ahora se considera no problemático, o lo que comúnmente se toma como evidencia o justificación de una afirmación. La palabra de Cristo de una nueva manera. En resumen, creo que la experiencia de la tecnología puede despertar en nosotros una nueva *potentia aboedientialis* una nueva capacidad para escuchar la palabra de Dios⁵⁴⁷.

Como lo atestiguan las recientes publicaciones de Bill Joy y Francis Fukayama, la crisis de la tecnología estar contenida y es probable que se resuelva. Pero el tema tiene un lado teórico más inquietante. Indica que los estándares cristianos han entrado en competencia con los tecnológicos, y esto a su vez muestra que la tecnología se ha convertido en un patrón tan profundamente establecido que medimos el cristianismo en su contra. Si una crítica y una reforma de la tecnología más profundas son posibles, debemos comprenderlo como un todo y emprender una crítica total. La cuestión crucial es el punto de vista desde el cual la tecnología en su conjunto podría revelar su carácter. Si la ubicación de ese lugar ha permanecido oculto a los teólogos y filósofos, no es porque ese *locus* este demasiado distante u oculto, sino porque está cerca.

Ahora podemos ver cómo los problemas de la sociedad tecnológica que ocupan explícitamente Lonergan o Hartshorne están, en su mayor parte, situados en el fondo de la tecnología o, en cualquier caso, dejan intacto el primer plano de consumo. El primer plano del consumo es, la vida moderna en su forma más cotidiana, la condición humana que todo el mundo siempre conoce, y que se da por sentado. Pero es en la vida moderna que la tecnología se ha vuelto poderosa. Para resaltar el aspecto de nuestro mundo que es crucial para un entendimiento de la tecnología, Borgmann nos habla de la cotidianidad, es decir, el carácter cotidiano y discreto de la vida moderna [the daily and inconspicuous character, of modern life]. La razón dominante es que desde el punto de vista sistemático se diseñó para no ser problemático, para estar libre de inseguridad, de desafíos, conflictos de credos, de dolor y miseria, y de confinamiento o trabajo. La

⁵⁴⁷ «Accordingly, a radical theology of technology would be one that." through the experience of technology, could call into question what now counts as unproblematic, or what is commonly taken as evidence or justification for some claim. In so doing it would help us listen to the word of Christ in a new way. In short I believe that the experience of technology can awaken in us a new *potentia aboedientialis*. A new capacity to hear the word of God». Ob. cit. p. 82.

transformación del mundo de acuerdo con este patrón fue enormemente exitosa en dos niveles diferentes. Logró crear para las sociedades industriales un mundo de facilidad, comodidad y seguridad. Y tuvo un éxito más profundo en establecer sus normas como dominantes e incuestionables. En consecuencia, los críticos de la tecnología típicamente preguntan qué bien ha hecho la tecnología por sus propias normas. Como primera aproximación podríamos decir que la realización de estas normas es la causa de la indiferencia que las personas en una sociedad tecnológica avanzada muestran para el mensaje cristiano de salvación, aunque no necesariamente para la tradición cristiana. Una promesa de salvación parece no tener ninguna compra en una situación donde la salud es segura, la comida y el refugio están inagotablemente disponibles, donde el aburrimiento y la inquietud son contrarrestados por una sofisticada diversión. El responsable de esta nueva perspectiva de la vida no proviene, de decisiones cotidianas, sino que es la respuesta apropiada a un universo de dispositivos tecnológicos. La cuestión crucial es si nos dejamos a la deriva en el universo tecnológico. La enfermedad y la depresión siguen sobre nosotros y nuestros seres queridos y provocan dolor y muerte prematura, pero aquí la tecnología muestra su poder más profundamente, porque hoy la reacción normal a las miserias es la ira y la incompreensión.

Los cristianos ven naturalmente en la libertad indisciplinada una negación radical de su tradición y se esfuerzan por combatir la arbitrariedad, ya sea sobre la base de un sujeto trascendentalmente redimido o un rechazo fundamentalista de la modernidad y la subjetividad. Pero, de hecho, la libertad arbitraria que preocupa a tantos no existe. La tecnología no es radicalmente liberadora en absoluto, sino que es una plantilla cada vez más definida de la realidad y la condición humana es cada vez más ajustada. El atractivo común a la libertad radical del sujeto que nos encontramos cotidianamente no es nunca un logro radicalmente nuevo y creativo, sino simplemente la negativa a justificar o explicar una acción cuyo carácter, por los estándares de la tecnología, es demasiado obvio y convencional. «Por lo tanto, es un error creer que el sujeto subsiste en pura integridad o libertad peligrosa, mientras que la ciencia y la tecnología se ocupan de una forma presumiblemente penúltima con la elucidación y transformación del mundo material»⁵⁴⁸. Sin embargo, podemos empezar a ver que el

⁵⁴⁸ «Thus it is a mistake to believe that the subject subsists in pure integrity or perilous liberty while science and technology are busying themselves in a presumably penultimate way with the elucidation and transformation of the material world». Ob. cit. p. 93.

sujeto fue siempre y ya el cómplice de un desarrollo definido, es decir, de la tecnología. El llamado a la fuerza viene de esta complicidad. Es el intento de curar el malestar de la tecnología por estándares de eficiencia tecnológica.

Lo que todas estas reacciones tienen en común es la creencia de que la tecnología no es nada más que el agente práctico más poderoso en la disolución de los contornos tradicionales de la realidad y en la adquisición de posibilidades radicalmente nuevas e infinitamente abiertas. La apertura y la ilimitación de la tecnología, a su vez, limitan cada vez más al sujeto a su subjetividad⁵⁴⁹.

Una vez que empezamos a ver a través de la tecnología, dos puntos entran en foco. El escape de la tecnología por medio de la fuerza es sólo para caer presa de la tecnología en otro nivel. El paso a través de la tecnología, por otro lado, abre un ámbito de concreción y simplicidad. Dado que la tecnología es más definida, más restrictiva y más cercana de lo que hemos pensado, también revela una alternativa más decidida y poderosa de la que nos habíamos atrevido a esperar. Esa alternativa es el mundo de las cosas y las prácticas simples, este es ahora el reino de lo santo. No es necesariamente el reino de la salvación, ningún arreglo de nuestros asuntos prácticos puede por sí mismo producir la salvación. La miseria y la desesperación, sabemos, pasan en el mundo de las cosas atractivas. Pero ese dolor, me parece, es aún más sano que la indolencia al sufrimiento y la salvación que crece en la tecnología. [But such dolor, it seems to me, is still more wholesome than the indolence to suffering and salvation that grows in technology].

En la exploración de la región donde Cristiandad y tecnología tienen su confluencia, Harvey Cox ha sido un pionero, respondiendo a dos hechos presentes obvios. El primero es que en la gran variedad de condiciones culturales y sociales en todo el mundo, en los países industrializados avanzados es donde se encuentra el moderno centro de gravedad cultural. La segunda está estrechamente conectada con la primera, y la conexión se puede encontrar en la noción de lo típico, que no es sólo lo

⁵⁴⁹ «What all of such reactions have in common is the belief that technology is nothing more than the most powerful practical agent in the dissolution of the traditional contours of reality and in the procurement of radically new and endlessly open possibilities. The openness and limitlessness of technology in turn confine the subject ever more strictly to its subjectivity». Ob. cit. p. 92.

normal y prevalente. Como sugiere la palabra original [typos]. Lo típico lleva la huella del ideal y el más admirado estándar de hoy. Es un hecho que lo que es típico y distintivo de nuestro tiempo involucra los esfuerzos y la dedicación o al menos el deseo de una gran mayoría de la gente. Y un examen responsable de nuestro tiempo debe ser capaz de identificar y afirmar este elemento de solidez en la orientación popular de hoy. Hacerlo era claramente la intención de Cox. Si el primer requisito de discernimiento es el reconocimiento de la tecnología como un tipo ideal, el segundo requisito es que una crítica de nuestra cultura debe emitir en una nueva terminología, que exprese la apertura y generosidad de la actitud inquisitiva. El título de su primer libro transmite los dos movimientos que Cox piensa son cruciales para el período moderno, *La secularización y la urbanización* [secularization and urbanization].

Se dice que la secularización exhibe una trinidad de dimensiones conectadas: desencanto, desacralización y desconstrucción. El resultado o tal vez el telos de este proceso, la ciudad secular, tiene una cierta forma y un cierto estilo, la forma que tiene las características del anonimato y la movilidad, el estilo que consiste en pragmatismo y profanidad. Todas estas características se consideran positivas. Construir el anonimato, la profanidad y, posteriormente, la separación del trabajo y la residencia y el principio de la organización como fenómenos positivos es extender un reto y una promesa de redención a nuestros puntos de vista normales e inciertos⁵⁵⁰.

El espíritu afirmativo e investigador de una crítica contemporánea debe finalmente tener un contenido concreto. Debe alcanzar a través de su terminología los acontecimientos tangibles de nuestro mundo. Debe iluminar los instrumentos, las estructuras, las personas y los lugares con los que estamos involucrados diariamente y que constituyen los participantes de nuestras luchas y esperanzas inmediatas. En este sentido, Cox muestra al menos las intenciones apropiadas aunque la ejecución es superficial. Aunque la *Secular City* de Cox es ejemplar en las condiciones de reunión que se necesitan en una crítica útil de nuestro tiempo, lo que importa decisivamente es la cuestión de si el análisis de Cox es suficiente. El título completo de la portada del li-

⁵⁵⁰ «Secularization is said to exhibit a trinity of connected dimensions-disenchantment, desacralization, and deconsecration. The result or perhaps the telos of this process, the secular city, has a certain shape and a certain style, the shape having the features of anonymity and mobility, the style consisting of pragmatism and profanity. These are all seen as positive characteristics. To construe anonymity, profanity, and later the separation of work and residence and the organization principle as positive phenomena is to extend a challenge and a promise of redemption to our normal and uncertain views». Ob. cit. p. 96.

bro da una indicación: *La ciudad secular: una celebración de sus libertades y una invitación a su disciplina*. Es Dónde termina finalmente su examen. Su noción guía de la libertad, se entiende como la descarga, la liberación de la tiranía de la naturaleza, de la política y de los valores. En su sustancia, el libro de Cox es implícitamente una repetición de la Ilustración. Cox pone énfasis en la continuidad entre las manifestaciones intelectuales y tangibles de la liberación, está guiado por un concepto unificado de la cultura, donde los valores se realizan inequívocamente en los elementos discretos de la vida cotidiana, que con frecuencia se dan por sentados e ignorados.

El examen de Cox de la cultura contemporánea en su mayor extensión mostró cómo las iglesias cristianas marginales y la teología cristiana se habían convertido en ella. Las iglesias se habían convertido en un refugio seguro y aislado de prácticas tradicionales, aisladas de experiencias y problemas vitales. Cox presentó un desafío reconocido a la teología, el tipo de desafío que aún debe ser visto en filosofía. En cuanto a la sustancia de la visión distintiva de Cox sobre la cultura moderna y el cristianismo, se podría pensar que señalar el estrecho parentesco si no la identidad del cristianismo coxiano y la secularización por un lado y la tradición y la promulgación de la Ilustración por el otro es un punto devastador. Si los cristianos verdaderamente modernos, los humanistas ateos y los mejores y más brillantes tecnólogos tienen los mismos objetivos y políticas, ¿no es más apropiado hablar del fin del cristianismo que de su cumplimiento en la cultura contemporánea típica? Hay, desde luego, una tendencia a pensar que una pretensión de supremacía única es inseparable del cristianismo genuino: *nulla sales extra ecclesiam*; No hay salvación fuera de la iglesia cristiana. En este espíritu, uno podría objetar a la posición de Cox de que simplemente mirar las prácticas y objetivos prácticos de una sociedad es insuficiente para determinar si los esfuerzos sociales se derivan explícitamente de la doctrina cristiana y oficialmente sancionada por ella. Ciertamente no están en *La ciudad secular*. En consecuencia, debemos analizar *La ciudad secular* de Cox, preguntándonos dónde su concepción de la libertad, nos llevará a nuestra vida cotidiana. Nos saca del cautiverio y de la opresión y de la división y la desigualdad, pero no nos lleva a ninguna parte en particular.

La liberación en *La ciudad secular* difiere de manera importante de lo que era en los tiempos premodernos. [Liberation in the secular city differs importantly from what it

was in premodern times]. Cox considera particularmente la movilidad residencial y ocupacional. Y ve en ellos fuerzas que promueven la justicia social, el crecimiento personal y el bienestar de la sociedad. Cristo y los apóstoles promovían también la movilidad, se podría decir. Hay varias menciones en los Evangelios de los cojos que están siendo sanados. Y seguramente tal curación promovió una mayor justicia y crecimiento personal. ¿Dónde está la diferencia?. Para comenzar con *La ciudad secular*, las primeras imágenes de movilidad son dispositivos tecnológicos, proporcionan movilidad como algo indiscutiblemente disponible. Un sistema de autopista bien diseñado me permitirá moverme a cualquier parte en cualquier momento de una manera rápida, segura y cómoda. Por supuesto, no es garantía de movilidad social superior, que sin embargo, si lo es, a través de dispositivos como la legislación de derechos civiles, requisitos de igualdad de oportunidades, sistemas de cuotas y similares. Así, la liberación se efectúa por un cierto tipo de maquinaria, y la libertad se convierte en un estado uniforme y garantizado, es decir, una situación duradera y confiable de descarga. El logro de la libertad se produce de una vez por todas como un avance tecnológico o político, como un logro humano que se hace efectivo y permanente en un dispositivo mecánico o legal. Si el dispositivo está bien diseñado, llevará la carga de la libertad para que nosotros, los seres humanos, ahora y para siempre los poseedores de oportunidades sin trabas, cómo aprovechamos estas oportunidades ya no es parte de la libertad. En los Evangelios, por el contrario, la libertad no se divide en el mecanismo de la liberación y el estado de libertad siempre ocurre como un acontecimiento en el cual la libertad y la liberación son una, y no de una vez sino de todos.

El problema que nos queda en *The Feast of Fools* (La fiesta de los locos) se refiere a la fuerza del cristianismo en la investigación de Cox. El cristianismo es la preocupación siempre presente del libro. Se vuelve más explícito como problema teológico, en la discusión de la teología radical y la teología de la esperanza y en el llamado a una teología de la yuxtaposición, que permitiera tanto una preocupación seria con el presente como una alegría de futuro La salvación por venir. En lo que respecta a la práctica cristiana, hay consideraciones de tendencias esperanzadoras de celebración. Así, la teología en *La fiesta de los locos* asume la hegemonía sobre la práctica cristiana. Aquí se plantea una vez más la inquietante e inestable cuestión de cómo están relacionadas la teoría y la práctica cristiana. Resumiendo, podemos decir que *La fiesta de los locos* es clara y útil al exponer la debilidad típica de la cultura contemporánea

avanzada y al señalar la celebración festiva como centro orientador que necesita ser recuperado.

La Religión de Cox en *la Ciudad Secular* es un punto de inflexión, primero en el sentido de que proclama el regreso de la religión a la ciudad secular donde, por lo que mal pareció a Cox, estaba a punto de ser extinguido. Creo que tanto esa apariencia anterior de extinción como el reciente resurgimiento de la religión provienen de una lectura superficial del carácter secular. La interacción de la tecnología y la religión es más estable que eso. Y por lo tanto el punto de inflexión evidente del libro de Cox no me parece épico. Sin embargo, hay, en el libro, una vuelta importante que hace de esto la contribución más importante de Cox. Hay un cambio en el procedimiento y enfoque. En el enfoque hay una escucha desinteresada de las voces del cristianismo, una subordinación de la teoría a la práctica. Ahora ha cedido a una consideración más paciente y reflexiva de las formas en que los cristianos hoy luchan por soportar y actuar en la Palabra de Dios. Este estímulo, más que su superación a través de la libertad o en la festividad, es la preocupación central del libro, que considera la condición humana básica que nos hace necesitados de salvación.

Lo que Cox encuentra crucial en la condición humana para una recepción profunda y fructífera del mensaje cristiano, es la pobreza. En los Evangelios, la salvación es una promesa que es la primera y, sobre todo, extendida a los pobres. Con esto Borgmann está de acuerdo. Ahora la iglesia ha olvidado esa verdad y se ha acomodado a los ricos y los poderosos, así que Cox continúa. Para volver a ser vital otra vez, la iglesia debe volver a los pobres. Y lo hizo muy decididamente en las comunidades de América Latina y en la teología de la liberación que promueve el trabajo de estas comunidades. Como estas corrientes surgen del centro vital del cristianismo, concluye Cox, llevan la mayor promesa para el resurgimiento del cristianismo en la ciudad secular. Borgmann ve problemas en esta segunda parte del argumento. La pobreza bíblica, al igual que la libertad bíblica, tiene una profundidad unificada. Esta unidad se ha dividido en capas separadas a través de la ciencia y la tecnología modernas. En los Evangelios, la pobreza es la manifestación de la pobreza humana. En la pobreza, los seres humanos no pueden, mediante un acto de la voluntad, a través de un esfuerzo, asegurar su bienestar. En el contexto bíblico y en la mayoría de los contextos premodernos, la privación material, la enfermedad y la mutilación son los

signos más claros y siempre presentes de la deficiencia humana. Los pobres y los enfermos están abiertos a la promesa que se cumple en la curación y el compartir la comida. Los enfermos no sólo están curados, sus pecados son perdonados. La plenitud de la vida que es la respuesta bíblica a la pobreza viene en alivio contra la situación de los ricos. Son favorecidos con la alimentación y la salud física y parecen poseer y controlar las condiciones de su totalidad. Pero precisamente su creencia en la seguridad autosuficiente los retiene de la vida real, que se celebra en la gratitud y el compartir y en la voluntad de hacer que otros tomen parte en los dones. Por lo tanto, es difícil para los ricos ser salvados. Deben, contra su riqueza, reconocer su fragilidad y volverse pobres.

Ahora, en un entorno tecnológico moderno, la pobreza como privación material y sufrimiento psíquico ya no es una condición humana frecuente. La pobreza en este sentido no ha sido eliminada a través de generosidad extraordinaria sino a través de la construcción de una maquinaria económica altamente productiva. Así, si todavía hay una especie de pobreza típica y fundamental en la sociedad tecnológica, esa pobreza no puede tener carácter bíblico, su forma esencial no puede encontrar su expresión más clara y elocuente en el hambre o la enfermedad. Supongamos por el momento que hay una pobreza oculta en los países tecnológicamente ricos. Lo llamo pobreza avanzada⁵⁵¹.

Pero todavía hay, hambre y enfermedades fuera de los países industriales avanzados. Pero en un sentido general y político, la miseria de los países en desarrollo también ha perdido su profundidad bíblica, en sintonía con la desaparición de la pobreza bíblica en los países avanzados. A la luz de la afluencia tecnológica, la miseria global ya no es un signo esencial de la fragilidad humana, sino un escándalo, una desgracia cruel e innecesaria, ya que la eliminación de esa miseria es posibles. La maquinaria tecnológica de producción podría satisfacer las necesidades físicas de todos los pueblos y tal expansión no expondría a los tecnológicamente ricos a la privación material.

⁵⁵¹ «Now in a modern technological setting, poverty as material deprivation and physical suffering is no longer a frequent human condition. Poverty in this sense has not been eliminated through extraordinary generosity but through the construction of a highly productive economic machinery. Thus if there is still some kind of typical and fundamental poverty in the technological society, that poverty cannot have biblical character, i.e., its essential shape cannot find its clearest and most eloquent expression in hunger or sickness. Let us assume for the moment that there is a concealed poverty in the technologically affluent countries. I will call it *advanced poverty*». Ob. cit. p. 103.

En la época moderna entonces, la pobreza bíblica se ha dividido en pobreza brutal y pobreza avanzada. En la parte final de este ensayo quiero afirmar que aunque la pobreza brutal en su escandalosa rigidez tiene primer reclamo en nuestros esfuerzos prácticos, es la pobreza avanzada la que requiere nuestra reflexión y, finalmente, nuestra acción decisiva. La pobreza avanzada es el problema fundamental del cristianismo contemporáneo. Respecto a la pobreza brutal, entonces, la cuestión no es si merece nuestra simpatía y dedicación. Incuestionablemente sí. La cuestión es más bien cuando se trata de una situación teológicamente fructífera y con visión de futuro⁵⁵².

Cox piensa así porque la «pobreza bruta» [brute poverty] es un desafío radical para nosotros como cristianos y miembros de la cultura tecnológica. Los pobres de los países en desarrollo tienen derecho a ser ayudados, y la negativa de las sociedades ricas a proporcionar ayuda constituye una opresión. Pero la pobreza vista en el marco de los derechos no es todavía un asunto religioso, la violación de un derecho debe ser objetable desde un punto de vista religioso, pero honrar un derecho es un acto religiosamente inconcluso, ya que los derechos en la era moderna son moralmente mínimos aunque derechos fundamentales. Hablar de la pobreza como resultado siempre de la opresión de los poderosos es llevar la pobreza a un marco cuasi-legal y alejarse del centro de la preocupación religiosa. Es decir que Cox acepta una noción religiosamente empobrecida de la pobreza. De hecho, el sucesor normal de la pobreza bruta es la pobreza avanzada. Ninguna persona de buena voluntad querría salvar a la gente de la pobreza avanzada manteniéndola en la pobreza. Cuando consideramos la fuerza que han tenido las apelaciones de la pobreza bruta para una reforma de la distribución global de la riqueza y buscamos una consideración de este problema en la panorámica de Cox, estaremos decepcionados y perplejos. No es que los ricos estén desinformados de la amargura de la pobreza brutal, aunque informados, debemos suponer que sufren de una incapacidad para ser movidos por la miseria. Y esa incapacidad, es una característica de la pobreza avanzada.

⁵⁵² «In the modern period then, biblical poverty has been split into brute poverty and advanced poverty. In the concluding part of this essay I want to claim that although brute poverty in its scandalous starkness has first claim on our practical efforts, it is advanced poverty that requires our reflection and eventually our decisive action. Advanced poverty is the pivotal problem of contemporary Christianity. Regarding brute poverty, then, the question is not whether it deserves our sympathy and dedication. Unquestionably it does. The question is rather whether it constitutes a theologically fruitful and forward-looking situation». Ob. cit. p. 104.

Así, la pobreza bruta nos señala a la pobreza avanzada de dos maneras. En primer lugar, la inconclusión religiosa de la pobreza brutal y su superación normal por la pobreza avanzada sugieren que si hoy hay un escenario decisivo para el advenimiento de las buenas nuevas del Evangelio, debe ser la pobreza avanzada. Y segundo, si hay alguna esperanza de un ataque vigoroso e inminente a la pobreza, depende de nuestra capacidad para abrir en la pobreza avanzada un sentido de compasión y una disposición para compartir⁵⁵³.

La pobreza general que ve Cox contiene temores, hay una decadencia de compresión y eficiencia, un creciente amenaza de opresión, conflicto y muerte.

Creo que si uno siguiera tales reflexiones más lejos, uno encontraría que el recurso a la pobreza brutal es un esfuerzo mal dirigido para localizar la incompletitud humana en medio de la tecnología. La tecnología es la erradicación sistemática de la pobreza profunda, y es sólo el éxito que da origen a la pobreza avanzada. Es la consecución de un confort y una seguridad incuestionables que casi han paralizado nuestra capacidad de ayudar y de ser ayudados y de participar en la plenitud de la vida. La pobreza avanzada, se podría decir, es una forma radicalmente agravada y universalizada de la condición de los ricos de la cual habla la Biblia⁵⁵⁴.

Ya en *The Feast of Fools* (La Fiesta de los Locos) Cox había notado y criticado esta peculiar vacuidad y superficialidad de la vida moderna. Cox es más insistente en su crítica y más seguro del cristianismo como una respuesta contundente a la debilidad moderna. En consecuencia, estamos en deuda con Cox por su insistencia en que se necesita una comprensión de la pobreza para el restablecimiento del cristianismo. Pero debemos avanzar hacia una visión más crítica de la pobreza y distinguir sus formas bíblicas, brutas y avanzadas. En su centro habrá que considerar la pobreza como una

⁵⁵³ «Thus brute poverty points us to advanced poverty in two ways. First, the religious inconclusiveness of brute poverty and its normal supersession by advanced poverty suggest that if there is today a decisive setting for the advent of the Gospel's good news, it must be advanced poverty. And second, if there is to be any hope for a vigorous and imminent attack on brute poverty, it hinges on our ability to open up in advanced poverty a sense of compassion and a readiness to share». Ob. cit. p. 105.

⁵⁵⁴ «I think if one were to follow such reflections further, one would find that the appeal to brute poverty is a misdirected effort to locate human incompleteness in the midst of technology. Technology is the systematic eradication of profound poverty, and it is just that success that gives rise to advanced poverty. It is the accomplishment of unquestionable comfort and security that has all but paralyzed our capacity to help and to be helped and so to have part in the fullness of life. Advanced poverty, one might say, is a radically aggravated and universalized form of the condition of the rich of which the Bible speaks». Ob. cit. p. 106.

condición humana fundamental. «Quiero sugerir dos puntos sobre esta consideración, la primera relativa a la fuerza de las reivindicaciones que podemos esperar avanzar en este tema, la segunda sobre la relación de la teoría y la práctica cristiana»⁵⁵⁵. Para captar la pobreza de hoy en día debemos descubrirla, en las circunstancias típicas de la vida contemporánea. Podríamos decir con Karl Rahner que la pobreza humana es «una necesidad en la historia de la salvación», no algo que debería ser así, sino que tendrá que ser así. [We might say with Karl Rahner that human poverty is "a must in the history of salvation," not something that ought to be this way but will have to be this way.] Sin embargo, una atención tan seria no debe emitirse en el intento de proporcionar una prueba ontológica o trascendental de la debilidad necesaria o universal de la existencia humana. Esto finalmente nos lleva al problema de la teoría y práctica cristiana, una teoría doctrinaria y fundacionalista es inapropiada para la tarea del cristianismo en el mundo posmoderno. Pero hay una necesidad de teorización reflexiva, para una consideración de la fuerza del cristianismo en las circunstancias concretas de la cultura tecnológica. La teoría reflexiva debe tomar su guía de la historia y la inmediatez de la práctica cristiana.

La ética de la virtud ha tenido recientemente un renacimiento académico. Los éticos de la virtud, sin embargo, han dedicado la mayor parte de su energía a demostrar que su ética puede igualar o superar en poder explicativo que el utilitarismo kantiano tiene que ofrecer. Mejorando a los competidores, de acuerdo con el argumento, la ética de la virtud ofrece una visión más holística de la vida moral. No sólo insiste en la inocencia sino que promueve la excelencia moral, y reconoce que la vitalidad de la buena vida no es codificable en un conjunto de principios. A través del *Libro de Virtudes* [*Book of Virtues*,] de William Bennet, la ética de la virtud reciente se ha permitido ser cooptada en este punto por sus rivales, y como consecuencia sus enseñanzas parecen anticuadas y sin compra en nuestros predicamentos. Los traductores hacen algunas concesiones lingüísticas a la modernidad, dando como «autocontrol» [self-control] lo que antes se llamaba «templanza» [temperance] y usando «fuerza moral» [moral strength] en lugar de «continencia» [continence]. El valor era la virtud

⁵⁵⁵ «I want to suggest two points regarding that consideration, the first pertaining to the force of claims that we can hope to advance on this topic, the second concerning the relation of Christian theory and practice». Ob. cit. p. 107.

definitoria del héroe homérico, y Aristóteles, amaba el coraje heroico. Y cuando se trata de definir el valor heroico, Aristóteles clasifica el valor de acuerdo con los peligros que el héroe encuentra, el peligro mortal es la prueba severa, y: «¿Qué forma de muerte es entonces una prueba de valor?», «Aristóteles responde: "Presumiblemente, la más hermosa, la forma más hermosa de la muerte es la muerte en la batalla, porque se encuentra en medio de los peligros más grandes y más hermosos». [Aristotle answers: "Presumably that which is the most beautiful. Now the most beautiful form of death is death in battle, for it is encountered in the midst of the greatest and most beautiful of dangers."]. Aristóteles no hace una distinción explícita entre coraje heroico y cívico, y concluye con sabiduría que el coraje cívico pertenece a los tipos más pequeños de coraje, aunque es el primero entre ellos «valor».

Tal vez la verdadera cuestión no es cómo podemos esperar situar una virtud tradicional en circunstancias contemporáneas, sino cuáles son las circunstancias más hostiles a la vida cristiana y qué tipo de destreza moral requieren. Las circunstancias relevantes no pueden ser las de la seguridad y el bien-estar provocadas por las medidas de salud pública, la atención médica y las compañías de seguros, alimentos sanos y agua limpia. Seguramente Dios no quiere que suframos daños prevenibles. Este tipo de retroceso a un capullo de autonomía se ha extendido enormemente en la última generación como Roben Putnam ha demostrado de manera impresionante y deprimente. Sin embargo, la vida sin gracia y gratitud es anticristiana, no en este fracaso o en eso, sino desde el principio. Se ha vuelto incapaz de redención. Y sin embargo, todo lo que tendríamos que hacer para volvernos «valerosos» de nuevo es cruzar el umbral desde el hogar hasta el reino de las celebraciones comunales.

La decisión de cruzar los umbrales debe hacerse de nuevo y debe hacerse diariamente. La firmeza en cruzarlos puede venir solamente de un hábito arduamente adquirido y fielmente mantenido - una virtud, como Aristóteles y Aquino la llamarían. El valor no es ni el nombre correcto, sino la fortaleza. La fortaleza debe convertirse en la virtud definitoria de la era postmoderna⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ «The decision to cross the thresholds must be made again and must be made daily. Steadiness in crossing them can come only from an arduously acquired and faithfully maintained habit-a virtue, as Aristotle and Aquinas would call it. Courage is not quite the right name for it, but fortitude is. Fortitude needs to become the defining virtue of the post modern era». Ob. cit. p. 116.

Hay, muchos umbrales a cruzar, y hay tantas áreas donde la fortaleza puede ser ejercida y recompensada. Desde un punto de vista ampliamente cultural, cualquier tipo de compromiso regular y calificado con una cosa apropiadamente exigente y con mando será bienvenida. «Los cristianos deben acoger y apoyar tal cultura genuinamente constructiva y pluralista. Pero dado que quieren centrar sus vidas en la Palabra de Dios y en la Fractura del Pan, dos prácticas culturales son de particular importancia para ellos: la cultura de la palabra y la cultura de la mesa»⁵⁵⁷.

En 1989, Bárbara Ehrenreích publicó su estudio sobre los peligros que rodeaban a la clase media y que los miraba con *Fear of Falling* [Miedo a caer]. Los críticos morales y económicos temen por la estabilidad y la prosperidad de la estructura social, pero parecen dar por sentado que mientras la firmeza y la opulencia estén aseguradas, la buena vida se mantendrá.

Más significativo aún, lo que ha sido particularmente preocupante para los críticos es la salud de la clase media. Dada la diversidad social y la volatilidad económica de los Estados Unidos, la clase media no es sólo el segmento medio en la jerarquía del estatus y la prosperidad, sino la fuerza de estabilización y de anclaje de la sociedad. La clase media ha proporcionado tradicionalmente el poder, si no siempre, la dirección para mantener en jaque los excesos de la clase alta y las miserias de la clase baja dentro de los límites. Pero ahora esta fuerza de centrado parece estar en peligro de alteración y dislocación⁵⁵⁸.

Poner la cultura contemporánea en foco es una empresa filosófica. La cultura es algo más que la política, las economías o la estética, tiene un sentido descriptivo y un sentido normativo. Como lo expresó E. B. Tylor en 1871, significa «todo lo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad».

⁵⁵⁷ «Christians should welcome and support such a genuinely and constructively pluralist culture. But since they want to center their lives on the Word of God and the Breaking of the Bread, two cultural practices are of particular importance to them-the culture of the word and the culture of the table». Ob. cit. p. 116.

⁵⁵⁸ «More significant still, what has been particularly worrisome to the critics is the health of the middle class. Given the social diversity and economic volatility of the United States, the middle class is not just the middle segment in the hierarchy of status and prosperity, but the steadying and anchoring force of society. The middle class has traditionally provided the power if not always the leadership to keep the excesses of the upper class in check and the miseries of the lower class within bounds. But now this centering force seems itself in danger of attenuation and dislocation». Ob. cit. p. 117.

Por lo menos tan antigua es la noción de la cultura como un ideal de florecimiento y perfección humana. Pero obviamente la cultura de la palabra ha dejado de recrearse, dice Maclean con tristeza, que las familias ya no se leen. La cultura, sin embargo, aborrece el vacío y ha llenado la brecha con la televisión. La televisión no sólo es más rica que la lectura sino, de otra manera, más rica que la narración, puede en cualquier momento convocar la representación dramática de cualquier historia y disfrutarla en la comodidad de su sofá. Así, la tecnología no sólo enriquece nuestras vidas, sino que también le proporciona una especie de libertad que difiere de manera importante de la libertad política que normalmente viene a la mente cuando hablamos de libertad. La promesa de la tecnología es de naturaleza material y sociable, la promesa de desprendimiento de los dolores y límites de las cosas y las afirmaciones y las debilidades de los seres humanos. Por lo tanto, la promesa completa de la tecnología ha sido siempre de una libertad de prosperidad. La tecnología ha proporcionado la libertad y la prosperidad a través de maquinarias cada vez más sofisticadas y poderosas. Una vez que está claro cómo la cultura de la palabra ha sido reemplazada por las mercancías de entretenimiento a través de una maquinaria elaborada, se puede ver un patrón similar de desplazamiento a través de la cultura. La cultura de la mesa, la preparación cuidadosa y la celebración diaria o festiva de las comidas, ha sido invadida por la comodidad de la flexibilidad y variedad de productos que se compran y preparan en un instante. «Un vocablo definido para este conjunto de fenómenos tecnológicos -los desplazamientos culturales, la mercantilización y la mecanización, y su inserción en la cultura contemporánea- es el patrón del dispositivo tecnológico o lo que he llamado el paradigma del dispositivo [*device paradigm*]⁵⁵⁹. En parte, el efecto ha sido muy beneficioso, las cargas de hambre, enfermedad y confinamiento, el paradigma del aparato ha levantado de los hombros de los países industrializados avanzados. Cada vez más, sin embargo, la capa de duda y tristeza ha crecido, y los beneficios de la tecnología se han vuelto más delgados. Asumir el determinismo tecnológico, la visión de que la tecnología es una fuerza en sí misma que nos obliga irresistiblemente a medida que damos forma a nuestra cultura, en la visión predominante. Y la tecnología es un conjunto de estructuras y procedimientos neutrales que pueden utilizarse para bien o para mal es la visión instrumentalista de la tecnología.

⁵⁵⁹ «A definite vocable for this cluster of technological phenomena-the cultural displacements, the commodification and mechanization, and their embedding in contemporary culture-is the patter of the technological device or what I have called the *device paradigm*». Ob. cit. p. 122.

Valoramos el trabajo porque es la certificación crucial de pertenecer a esta sociedad. Valoramos el ocio porque sigue soñando con los ecos de la libertad, la prosperidad y la autorrealización. Pero sentimos que la vida dividida entre el trabajo que no se cumple y el ocio que no es ennoblecedor no vale la pena vivir. Estamos implicados en este modo de vida, y nuestra implicación en el paradigma del dispositivo es una relación difícil y compleja. «Contrariamente a lo que los deterministas tecnológicos nos quieren hacer creer, no estamos simplemente y enteramente bajo el dominio de la tecnología. Y el ritmo de los instrumentistas, que normalmente no se elevan por encima de la tecnología como despertar y las elecciones racionales»⁵⁶⁰.

Nuestra implicación en el paradigma del dispositivo de la tecnología está en el centro de la crisis de la cultura contemporánea. Esta implicación, que a menudo se convierte en complicidad, explica el dolor esporádico que sentimos por la pérdida de cosas y prácticas que formaban parte de una cultura más antigua, que ahora está siendo barrida por la difusión de la tecnología. También explica el nerviosismo que sentimos ante la perspectiva de ser empujado a los márgenes del patrón de la tecnología cuando nuestras habilidades se vuelven obsoletas o nuestro trabajo se elimina. Si las bendiciones de la tecnología no proporcionan la felicidad genuina, se puede esperar ser relativamente feliz, asegurando una demanda desproporcionada sobre los frutos de la tecnología y contemplando con algún tipo de satisfacción la infelicidad de los menos afortunados. Como Thomas Kuhn nos ha enseñado, la gente no dejará ir un paradigma dominante a menos que o hasta que un contraparadigma viable esté en el horizonte. Y se hace evidente que el patrón del dispositivo tecnológico es la fuerza dominante, aunque no ciertamente la única fuerza cultural de hoy.

⁵⁶⁰ «Contrary to what the technological determinists would have us believe, we are not simply and entirely under the sway of technology. And *pace* the instrumentalists, we are not normally elevated above technology as wakeful and rational choosers». Ob. cit. p. 123.

La historia de la cultura moderna es obviamente una de la expansión del paradigma de dispositivos y la fractura y dispersión de prácticas focales y celebraciones comunales. Las cosas focales hoy se encuentran en una diáspora. En su mayor parte, son oficialmente ignorados y defendidos con displicencia. En ocasiones preocupación por ellos superficies de forma inesperada⁵⁶¹.

Teniendo en cuenta esas condiciones de hoy, uno no puede dejar de notar lo delgada que la brújula de la religión se ha convertido. Una cultura informada por el paradigma del dispositivo es profundamente inhóspita para la gracia y el sacramento. El lado productivo de la tecnología es una empresa de conquistar y controlar la realidad. Por el lado del consumo, el objeto paradigmático es la mercancía instantáneamente y fácilmente disponible. El estatus ontológico de un sacramento es un problema al que no estoy en condiciones de arrojar mucha luz. Me temo que el paradigma de los dispositivos no acaba de tomar el territorio cultural de los sacramentos y los ha dejado intactos en su esfera más estrecha. Al transformar la noción misma de lo real, ha nublado probablemente la realidad misma de los sacramentos. En el G'atechislll de la Iglesia Católica [G'atechislll of the Catholic Church] el énfasis se ha desplazado a la *operatio operatio* que puede ser abstraída de su entorno material. Esta atenuación teológica se refleja desafortunadamente en la liturgia católica contemporánea, donde las actitudes de oración se elevan con seguridad por encima de los estándares de excelencia por medio de los cuales usamos para medir cosas tangibles y audibles como la arquitectura y la música. Para comenzar con los sacramentos, el objetivo no puede ser de alguna manera mejorarlos o ajustarlos para que mejor cumplan con los requisitos de la cultura contemporánea. La tarea es más bien dejarles espacio de manera circumspecta que Heidegger dibujó de esta manera: «Sólo de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo santo. Sólo de la esencia de lo sagrado es la esencia de la divinidad a ser pensada. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar o decir lo que la palabra "Dios" es para significar»⁵⁶². La verdad del Ser, podríamos decir, es que la rea-

⁵⁶¹ «The history of modern culture is obviously one of the expansion of device paradigm and the fracturing and scattering of focal practices and communal celebrations. Focal things today are found in a diaspora. They are for the most part officially ignored and diffidently defended. On occasion concern for them surfaces unexpectedly». Ob. cit. p. 125.

⁵⁶² «Only from the truth of being can the essence of the holy be thought. Only from the essence of the holy is the essence of divinity to be thought. Only in light of the essence of divinity can it be thought or said what the word "God" Is to signify». Ob. cit. p. 126.

lidad actual está gobernada por el paradigma del dispositivo y, por lo tanto, inhóspita a lo santo. En una sociedad donde el sentido de lo sagrado se ha atrofiado, es improbable que los sacramentos tengan un lugar focal. Por lo tanto, como cristianos debemos preocuparnos de fortalecer la reverencia y la piedad.

En cuanto a la Escritura, los cristianos no pueden estar indiferentes a la decadencia de la cultura de la palabra y el rechazo irreflexivo que está sufriendo a manos de los entusiastas del ciberespacio. Aunque las Sagradas Escrituras no tienen la misma función en todas las denominaciones y religiones, para los cristianos, en todo caso, los textos sagrados son un vínculo que une a las generaciones de creyentes en el pueblo de Dios. Lo que hay que recuperar es la habilidad de la celebración. La unión de la disciplina y la gracia que marca la celebración se ha dividido por el paradigma del dispositivo. La disciplina se ha asimilado al lado de la maquinaria y se ha convertido en la tensión y el esfuerzo del trabajo. La gracia ha sido absorbida por el lado de la mercancía y ha degenerado en la gratificación del consumo. La celebración, en consecuencia, ha perdido gran parte de su disciplina y, con demasiada frecuencia, se piensa que es una cuestión de gratificación más bien de gracia. Este desarrollo ha debilitado en algunos sectores la liturgia. No hay gracia sin disciplina. La autocomplacencia a veces impregna el marco tangible de la Eucaristía. Así, a medida que pasamos de la cultura de la tecnología a través de la cultura secular de lo sagrado y lo divino a los recintos de los sacramentos, una cosa que necesitamos adquirir un sentido de disciplina y excelencia cuando se trata de celebración.

A menos que nos unamos a Heidegger en su tímida reserva sobre la presencia de Dios, debemos movilizarlos no sólo hacia adentro desde la cultura en general hacia el centro de la religión sino también desde el punto focal de la ruptura del pan con su contexto cultural. Este es sin duda el paso más difícil. Si el sacramento de la Eucaristía no se reproduce en el sacramental de la mesa, el rompimiento del pan tiene un lugar precario en la cultura contemporánea. La cultura de la palabra y su reflejo de la Palabra de Dios requieren aún más atención. Una familia necesita comer cada noche y por lo que es recordado cada día de la cena rabie si no regularmente reunido alrededor. Pero no hay un recordatorio similar de la lectura. Para mover, como una cuestión de política pública, desde el centro de la fe a la cultura en general, tenemos que bajar la pared entre la iglesia y el estado.

Dejar el muro entre la iglesia y el estado intacto es reducir la fuerza de la religión en la vida cotidiana a un ofren capa ineficaz de la exhortación moral. Mientras tanto, la cultura material en el lado secular de la barrera se deja a los mandamientos y bendiciones del paradigma del dispositivo. Esta situación se agrava por el cristianismo de algunos críticos de la cultura contemporánea para quienes la predicación del evangelio viene principalmente a regañar a la clase media⁵⁶³.

Lo que la clase media está pidiendo es una promesa de libertad y bienestar diarios que rompe con el paradigma del aparato y sostiene una vida sacramental vigorizada por la continuidad de los sacramentos, de la adoración, de las cosas y prácticas locales y de las celebraciones comunales. Seamos portadores de buenas nuevas⁵⁶⁴.

⁵⁶³ «Leaving the wall between church and state intact is to reduce the force of religion in everyday life to an ofren ineffective overlay of moral exhortation. Meanwhile the material culture on the secular side of the barrier is left to the commandments and blessings of the device paradigm. This predicament is made worse by the in-your-face Christianity of some critics of contemporary culture for whom preaching the gospel comes mainly to scolding the middle class». Ob. cit. p. 128.

⁵⁶⁴ «What the middle class is calling for is a promise of daily freedom and well-being that breaks with the device paradigm and holds out a sacramental life invigorated by a continuity of sacraments and sacramentals, of worship, offocal things and practices, and of communal celebrations. Let us be bearers of good news». Ob. cit. p. 128.

4.4 *Technology and the pursuit of happiness. Tecnología moral, la felicidad.*

En este texto del 2005, Borgmann, comienza hablándonos de la conexión entre tecnología y felicidad como desafío para la filosofía. Lo enfrenta entendiendo la tecnología como un proceso de mercantilización guiado por un patrón característico, su «paradigma del dispositivo», [device paradigm], y si diferenciamos entre la felicidad como el consumo de placeres y la excelencia moral como la devoción de cosas y sus «prácticas focales» [focal practice]. Estas distinciones permiten reubicar y redimir el placer, vislumbrando una vida donde el placer y la virtud se encuentren dando lugar a una genuina felicidad. Como comentábamos en el capítulo anterior sobre la filosofía de Winner, Bustamante nos dice claramente al respecto:

Tendremos que crecer en criterios y valores, pues ya hemos crecido bastante en ciencia y tecnología. Prueba de dicho desfase es el hecho de que aquel que quiera saber de física no toma a Newton como libro de cama. Por el contrario, quien quiera saber realmente de ética todavía tendrá que acudir a la ética a Nicómaco de Aristóteles, a los textos de epicúreos y estoicos, a las doctrinas deontologistas de Kant, o al utilitarismo de J.S. Mill. [...]. Se convierte por tanto en un problema de urgente necesidad para contrapesar el tremendo poder transformador que la tecnociencia ha puesto en nuestras manos⁵⁶⁵.

Borgmann, nos introduce a Michael Shermer, filósofo humanista, centrado en religión y moral, editor fundador de la revista *Escéptica*, [Skeptic], director fundador de la *Skeptics Society*, y columnista de *Scientific American*. Sus textos mas importantes son *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*. (1997), *The Borderlands of Science: Where Sense Meets Nonsense* (2001), *How We Believe: The Search for God in an Age of Science* (2001), *The Skeptic Encyclopedia of Pseudoscience* (2002), *The Mind of The Market: Compassionate Apes, Competitive Humans, and Other Tales from Evolutionary Economics* (2007). Para Shermer el dominio y progreso de la tecnología como fuerza cultural es ineludible e inevitable. Dentro de este «determinismo tecnológico» Shermer es optimista. No como Winner, que en su *The Whale and the Reactor* (1986), a partir de este concepto de «de-

⁵⁶⁵ Bustamante, Javier, *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004, p. 9.

terminismo tecnológico», llega al suyo propio de «sonambulismo» tecnológico», como comentábamos en el capítulo anterior:

Podría parecer que el punto de vista que estoy sugiriendo es propio de un determinismo tecnológico: [...]. Según mi punto de vista, una noción más reveladora es la de “sonambulismo tecnológico”, ya que el interesante enigma de nuestros tiempos es que caminamos sonámbulos de buen grado a través del proceso de reconstrucción de las condiciones de la existencia humana⁵⁶⁶.

El determinismo tecnológico es el romanticismo de los ordenadores, es la última versión de la fe basada en la convicción de que se generará libertad, democracia y justicia con la pura abundancia material, únicamente mediante la tecnología, el mismo error del siglo XIX, y XX trasladado al XXI. Ideología enunciada por la Fundación para el Progreso y la Libertad en 1994, en su Carta Magna *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*, creación de Newt Gingrich y asociados, Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth, y Alvin Toffler. Para Bustamante, «ahora, en la primera década del siglo XXI, las redes de información aparecen como la columna vertebral de todo el sistema social, como la infraestructura que soporta la operatividad de todos y cada uno de los subsistemas sociales vitales»⁵⁶⁷.

Más común que el determinismo tecnológico es el denominado «instrumentalismo tecnológico». Recogido por Andrew Grove, (1936-2016) científico húngaro-estadounidense, fundador y CEO de Intel, en libros como *Physics and Technology of Semiconductor Devices (Física y tecnología de los mecanismos semiconductores)* (1967), *High Output Management (Administración de alto rendimiento)* (1995), *Only the Paranoid Survive (Sólo sobreviven los paranoicos)* (1996). Doubleday, *Strategy Is Destiny: How Strategy-Making Shapes a Company's Future (La estrategia es el destino: cómo la estrategia conforma el futuro de una compañía)* (2001), cuando dijo: «la tecnología sucede. No es buena ni mala». Las personas, frecuentemente afirman que la tecnología es un instrumento neutral respecto de los valores, dependiendo de cómo vaya a usarse, ya hemos visto que tanto Winner como

⁵⁶⁶ Winner, Langdon, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, 1986. Prologo de Javier Bustamante Donas. p. 1.

⁵⁶⁷ Bustamante, *¿Qué puede esperar la democracia de internet?*, ob. cit. p. 24.

Bustamante opina lo contrario:

Esta visión neutral de la tecnología ha sido una de las dos tendencias que ha presentado históricamente la discusión de la relación entre tecnología y sociedad [...]. La razón que se esgrime para sostener tal postura es que la propia neutralidad de la tecnología y sus efectos hace irrelevante cualquier discusión moral o política sobre los mismos⁵⁶⁸.

Y sus impactos en la cultura contemporánea realmente no son valorativamente neutrales, no han dejado moralmente a la sociedad de la misma manera. Hay algo como una cultura tecnológica con su propia combinación moral que requiere su propio análisis moral, y esta es una dimensión que el instrumentalismo tecnológico no logra alcanzar. De hecho, su vanidad moral, ciega la estructura moral de la cultura contemporánea, el instrumentalismo tecnológico es correcto pero superficial. El determinismo tecnológico, por el contrario, es profundo, pero incorrecto. Si bien da lugar a cuestiones morales que son intrínsecas a la tecnología, es incorrecto afirmar que estamos determinados por la tecnología sin poder hacer nada. Hay decisiones morales que podemos tomar personal y políticamente para limitar la tecnología. El instrumentalismo supone que estamos en completo control de la tecnología, y el determinismo por el contrario afirma que no tenemos control alguno. Para Borgmann necesitamos una teoría de la tecnología que sea correcta así como reveladora, y que clarifique nuestra implicación con la tecnología, empezando por vincular la tecnología con la felicidad y clarificar sus respectivas influencias sobre la calidad de nuestras vidas a través de lo señalado por Shermer. La tecnología promete libertad y prosperidad, esa promesa de libertad es particularmente reveladora, ya que la libertad prometida en cuestión no es política, no es liberadora de la opresión, sino por el contrario, es promesa liberadora de las cargas de la realidad. Como hemos visto anteriormente con Weber, Winner y Bustamante, la historia de la liberación tecnológica y del enriquecimiento comenzó con la formación del capitalismo impulsado por la Revolución Industrial, y se fue intensificando a través de la investigación y el desarrollo científico. Esto, obviamente verdadero, nos ayuda a aprender mucho de la historia de la ciencia, la tecnología y la economía. Sin embargo, cualquier explicación del crecimiento de la tecnología fracasa al revelar la transformación de la vida moderna cuyos efectos parecen mayormente cuantitativos. Simplemente, hay más de todo.

⁵⁶⁸ Bustamante, *¿Qué puede esperar la democracia de internet?*, ob. cit. p. 6

En relación con un análisis cultural y moral de la tecnología, fue Karl Marx quien vio claramente los rasgos más relevantes de este proceso, conocido como mercantilización. La mercantilización es un término económico, refiere a la transformación de una cosa o una práctica en una mercancía [Ware], algo para vender. «La *forma de mercancía* que adopta el producto del trabajo o la *forma de valor* que reviste la mercancía *es la célula económica* de la sociedad burguesa»⁵⁶⁹. La mercantilización que más preocupó a Marx fue la del trabajo. El capitalismo creó un mercado donde los trabajadores vendieron y los capitalistas compraron trabajo, un mercado que favoreció al comprador. Marx era consciente de las condiciones de las que fueron separadas las cosas y las relaciones, y que se perdió cuando fueron incorporados al mercado. Algunas de aquellas condiciones eran, opresivas e inaceptables para Marx, así como son hoy inaceptables nosotros. Por lo tanto, Marx propuso dividir la mercantilización capitalista en sus partes productivas y distributivas. Aceptó la primera y predijo la conversión de la segunda desde la distribución desigual, basada en la propiedad privada, a la distribución igualitaria basada, en el comunismo. Mientras que la perspicacia analítica de Marx marcó un hito, sus propuestas de reforma o predicciones fueron colosales fracasos. Realmente hubo dos fracasos. Uno, la afirmación comunista de que la maquinaria tecnológica productiva puede ser central y racionalmente planeada y dirigida, que resultó falsa y arrogante. Y el otro fracaso, velado y subyacente, concierne la afirmación moral que estaba implícita en la socialización de la maquinaria productiva, que ella habría de pacificar la agitación cultural que había sobrevenido con el proceso de mercantilización y que reconciliaría a la gente con las pérdidas morales que habían sufrido a través de la Revolución industrial. Debido al fracaso económico del comunismo, las condiciones culturales que habrían producido evidencia inequívoca sobre si el comunismo hubiera o no tenido éxito o fracasado moralmente, nunca se realizaron.

Seguramente este libro producirá una gran decepción a cierta clase de lectores. Trátase de una obra cuya aparición venía siendo anunciada por determinados elementos desde hace ya varios años. Se esperaba, sin duda, que en ella se revelasen los verdaderos misterios y la panacea del socialismo y puede que algunas gentes, al saber que la obra salía por fin a la luz pública, creyeran que iban a ver reseñado en ella, con todos sus de-

⁵⁶⁹ Marx, Karl, *El Capital*, tomo I, primera edición, 1867, p. 2.

talles, el reino milenario del comunismo. Desde luego, quien se dispusiera a delectarse en la contemplación de ese futuro, a través de las páginas de este libro, se ha equivocado de medio a medio. Lo que el lector averigua en esta obra no es precisamente cómo han de ocurrir las cosas, sino cómo no debieran suceder; esto sí se lo dice el autor, con una claridad y una dureza sin ambages, y a quien tenga ojos para ver no puede ocultársele tampoco que en este libro se defiende con una claridad diáfana la necesidad de una revolución social. No se trata ya del emplasto de las asociaciones obreras con capital del Estado, como aquellas que proponía Lassalle; se trata de algo más profundo: de la *abolición del capital* en términos absolutos⁵⁷⁰.

La calidad de vida es la contraparte del estándar de vida, la suma de todos los bienes y servicios producidos en un país durante un año, el producto bruto interno (PBI), y divídaselo por la población. Sin embargo, hay dos vías complementarias para medir el bienestar moral, cultural o espiritual de la sociedad. Una representa un abordaje objetivo y la otra un abordaje subjetivo. Objetivamente, hay parámetros morales de excelencia que son ubicuos a través de las culturas y la historia. En nuestra cultura dichos parámetros se denominan virtudes, y las seis virtudes son la sabiduría, el coraje, la amistad, la justicia, la autodisciplina y la gracia. La autodisciplina ha sido tradicionalmente llamada templanza. La gracia, es lo que entre las virtudes teológicas cristianas se quiere decir con fe y esperanza. En suma, la calidad de vida tiene dos aspectos, excelencia moral y felicidad. Lo que trae a colación el lado subjetivo de la calidad de vida. La búsqueda de la felicidad dominó la ética de la filosofía anglonorteamericana desde la mitad del siglo XIX hasta la segunda parte del XX. Su objetivo fue maximizar la felicidad para la totalidad de la población de una sociedad particular. En el siglo XX los economistas declararon que la gente demostraba lo que los hacía felices a través de lo que de hecho hacían, sus preferencias se revelaban en sus acciones, y, a través de sus elecciones, es decir, a través de sus compras. Entonces, en teoría, las preferencias de la gente se ordenarían, y cualesquiera medidas prácticas necesarias podrían ser hechas con dinero. Entonces, la felicidad se ató al dinero, y la maximización de la felicidad provino del aumento del producto bruto doméstico per cápita, esto es, del estándar de vida. La equivalencia de la felicidad con el dinero y la dedicación a mejorar el estándar de vida todavía constituye la ética dominante de los Estados Unidos y Europa, aunque no es la ética exclusiva.

⁵⁷⁰ Marx, Karl, *El Capital*, tomo II, primera edición, 1867, p. 423.

Lo que se necesita en opinión de Borgmann, es una articulación y distinción entre la mercantilización cultural y económica. La mercantilización cultural es el distanciamiento de una cosa o práctica de su contexto temporal, espacial y social de compromiso y entendimiento. La mercantilización siempre descansa sobre la mecanización, sobre alguna maquinaria que desplaza y racionaliza las disposiciones tradicionales y las relaciones personales. La maquinaria, típicamente oculta para nosotros, es el patrón de esta conjunción de mecanización, mercantilización, maquinaria y mercancía que puede denominarse como el paradigma del dispositivo, [device paradigm]. Se pregunta Borgmann: ¿Qué luz arroja sobre la búsqueda de la excelencia y la felicidad?. La aplicación de la tecnología como un paradigma del dispositivo [device paradigm], al hambre y la enfermedad, ha eliminado la miseria. Al mismo tiempo, el arte de la publicidad y la no cuestionada solemnidad de la política pública refuerzan nuestra fútil creencia de que un mayor consumo traerá mayor felicidad. Esto es un error, y el antídoto del consumo se nos revela en el compromiso. La tarea, es descubrir aquellas cosas y prácticas que recrean y preservan los lazos de interacción y entendimiento con un lugar, con la tradición, y, sobre todo, con la gente. Podemos llamar a esto último «cosas y prácticas focales», ellas estarán en asimetría respecto a la tecnología, nos dice Borgmann. La filosofía de la tecnología abre nuestros ojos a la injuriosa indiferencia de la tecnología para con la adquisición y mantenimiento de las virtudes. La noción de cosas y prácticas focales en el ámbito personal así como en la «celebración comunal» en el ámbito público nos enseña como conformar el hogar de manera que permitan que las virtudes florezcan. Cuando el compromiso, la virtud y el placer son reunidos de esta manera, podemos descansar en la búsqueda de la felicidad.

4.5 *Cyberspace, cosmology, and the meaning of life.* El sentido de la vida.

Borgmann, no sitúa en texto un día en una de sus clases de ética, donde sólo la mitad de sus alumnos se presenta, recompensando a estos fieles con la promesa de revelarles el sentido de la vida, [reveal the meaning of life.]. El sentido de la vida, no puede ser prestado, comprado o fabricado, tiene que ser descubierto. ¿Cómo se descubre?, ¿Qué es eso?. Borgmann, invita a sus alumnos a buscar en sus experiencias o aspiraciones en ocasiones en las que puedan afirmar estas cuatro proposiciones:

- 1º. No hay lugar donde prefiero estar [There is no place I would rather be].
- 2º. No hay nadie con quien prefiero estar [There is no one I would rather be with].
- 3º. No hay nada que yo preferiría hacer [There is nothing I would rather be doing].
- 4º. Y esto lo recordaré bien [And this I will remember well].

La idea de que las «ocasiones focales» recogen y revelan el sentido de la vida no es nueva, se relaciona con la noción griega de *Kairós* (καῖρός), el momento auspicioso, adecuado, oportuno. De los muchos significados de la primera, las ocasiones focales comparten la que se refiere a los *Kairós* en el flujo del tiempo. Sin embargo, a diferencia de los *Kairós*, las ocasiones focales necesitan ser regulares, y a diferencia de un momento de ser, las ocasiones focales [focal occasions] tienen que ser comunales y afirmativas. «El sentido de la vida constituye una doble tarea de localización ocasiones focales y asegurar un ajuste apropiado de las ocasiones con el contexto más amplio del mundo»⁵⁷¹. La búsqueda de un ajuste de este tipo es la esencia de la cuarta afirmación. Asegurar un lugar central y consistente para las ocasiones focales en el mundo es en parte una tarea prosaica, una cuestión de moverse a un lugar adecuado para vivir, encontrar el tipo de trabajo adecuado, acuerdos con la persona amada. Estas disposiciones tienen lugar en el mundo inmediato y tangible.

Borgmann, piensa aquí en releer *Justicia como equidad* de John Rawls, reafirmación de la teoría de Justicia, dentro de un contexto de alternativas que están abiertas, y que podría asumir el mismo. Así como las *Esferas de Justicia* de Michael Walzer o, *Anarquía, Estado y Utopía* de Robert Nozick.

«El reino de lo posible hoy en día es el ciberespacio como explicaré. Cada uno de estos mundos tiene una conexión con las tres dimensiones de ocasiones focales que se indican mediante las tres primeras de las afirmaciones, las dimensiones del espacio, la comunidad y el compromiso con la realidad»⁵⁷². Las tecnologías de la información, tienen tres características definitorias. 1º, es digital y binaria. Su forma digital lo hace

⁵⁷¹ «the meaning of life constitutes a two-fold task-locating focal occasions and securing an appropriate fit of the occasions with the larger context of the world». (Borgmann, Albert. *Cyberspace, cosmology, and the meaning of life*, Ubiquity, Volume 2007, p. 1)

⁵⁷² «The realm of the possible today is cyberspace as I will explain. Each of these worlds has a connection to the three dimensions of focal occasions that are indicated by the first three of the affirmations, the dimensions of space, community, and engagement with reality». Ob. cit. p. 1.

robusto y trabajable. La información analógica por comparación está constantemente sujeta a la decadencia y es difícil de ordenar. 2º, es electrónico o fotónico, las propiedades que explican la increíble velocidad con la que se almacenan, procesan y transmiten cantidades masivas de información. 3º, las tecnologías de la información sirven para la ciencia, la utilidad y el placer. Culturalmente, su tercera función es la de mayor influencia, la totalidad y la accesibilidad de esa función es la que Borgmann llama «ciberspacio». «De hecho, la confusión de los límites funcionales es un sello distintivo y un problema de la tecnología de la información»⁵⁷³. Hoy, entrar en el ciberspacio, parece ser el imperativo ético. Una generación atrás, el acceso a computadoras era caro, limitado y difícil, hoy día navegamos con facilidad constantemente por el océano de información. La realidad de las cosas rígidas ha cedido a la disponibilidad del fluido del ciberspacio. «La realidad actual se desarrolla en dos funciones relativas al ciberspacio; que constituye su maquinaria y su materia prima, es decir, su subestructura y el impulso de su contenido»⁵⁷⁴.

«Desde el punto de vista de las ocasiones focales, el ciberspacio es la gran distracción»⁵⁷⁵. Las distracciones seductoras del ciberspacio pueden ser explicadas mediante la comparación de la estructura espacial de la realidad focal con la del ciberspacio. La estructura de la información electrónica es en un sentido topológico informal. El ciberspacio tiene una estructura donde los sitios están anidados y enlazados en la pantalla en un orden definido, pero no hay distancias medibles entre ellos. Todo está igualmente cerca y lejos y fácilmente accesible, y por lo tanto fácilmente me deslizo de lo importante por medio de lo interesante a la distracción. En la realidad focal, algunas cosas están cerca y otras muy lejos. El ciberspacio euforiza la curiosidad. La curiosidad, desde el comienzo de la era moderna, ha alcanzado su forma más disciplinada e incisiva en la ciencia, y en consecuencia pensamos en sus hallazgos como el relato más objetivo y penetrante de la realidad, el que confiamos en la búsqueda de la salud, seguridad y prosperidad. Pero lo que da a la investigación, el desarrollo, y la fabricación su poder distintivo, es su consistencia con la biología, la química y la física. La física en los límites de lo muy grande y lo muy pequeño es la teoría de la

⁵⁷³ «In fact, the blurring of functional boundaries is a hallmark and a predicament of information technology». Ob. cit. p. 1.

⁵⁷⁴ «Actual reality evolves into two functions relative to cyberspace; it constitutes its machinery and its raw material, i.e., its substructure and the impetus of its contents». Ob. cit. p. 1.

⁵⁷⁵ «From the standpoint of focal occasions, cyberspace is the great distraction». Ob. cit. p. 1.

relatividad y la teoría cuántica, que revelan la estructura última de la realidad. La astrofísica está escrita en el lenguaje de las matemáticas, los mejores físicos han escrito libros para hacer inteligibles e intuitivas las abstracciones de las matemáticas. Pero estos autores tienen que cambiar una abstracción por otra, las abstracciones de las matemáticas por las abstracciones de estructuras isotrópicas, homogéneas, desprovistas de tiempo absoluto, sin posiciones inequívocas y con conexiones ininteligibles entre sucesos que se correlacionan instantáneamente con distancias de Miles de millones de años luz. Para llevarlo a su punto de origen, estos escritores se sienten obligados a decirnos que el mundo concreto de nuestro aquí y ahora es una ilusión.

A medida que la topología del ciberespacio resalta la estructura espacial de las ocasiones focales de una manera, también lo hace la isotropía del cosmos en otra. Una vez más voy a limitar la discusión a una cuestión de estructura espacial. Decir que la estructura del cosmos es isotrópica es decir que se ve igual en todas las direcciones. En su escala más grande no exhibe ninguna dirección distintiva y no contiene ningún lugar especial. La isotropía contrasta claramente con la estructura espacial de una ocasión focal. Esta circunstancia constituye un centro espacial; No hay otro lugar como él y ninguno más deseable. Tiene una periferia circundante, y exhibe la orientación hacia arriba y hacia abajo que es parte de la vida cotidiana y se refleja en innumerables metáforas. Aquí también podemos usar un término técnico en un sentido informal y pensar en la isotropía como una propiedad más o menos en lugar de una propiedad de todo o nada. En consecuencia, la isotropía puede crecer. Los lugares y direcciones privilegiados no pueden desaparecer, pero pueden palidecer⁵⁷⁶.

El mundo está comenzando a parecer el mismo en todas las direcciones, los mismos aeropuertos, los mismos hoteles, centros comerciales, y el mismo ciberespacio. «Así, la cultura global avanzada refleja en cierta medida la isotropía del universo»⁵⁷⁷. Las ocasiones focales quedan en una posición precaria entre el ciberespacio y la cos-

⁵⁷⁶ «As the topology of cyberspace highlights the spatial structure of focal occasions in one way, so does the isotropy of the cosmos in another. Here again I will limit the discussion to one issue of spatial structure. To say that the structure of the cosmos is isotropic is to say that it looks the same in all directions. At its largest scale it exhibits no distinctive directions and contains no special places. Isotropy clearly contrasts with the spatial structure of a focal occasion. Such an occasion constitutes a spatial center; there is no other place like it and none more desirable. It has a surrounding periphery, and it exhibits the up-and-down orientation that is part of everyday life and reflected in countless metaphors». Ob. cit. p. 1.

⁵⁷⁷ «Thus the advanced global culture mirrors to some extent the isotropy of the universe». Ob. cit. p. 1.

mología. Las distracciones de la información tecnológica parecen contaminarlas, y las abstracciones de la astrofísica parecen disolverlas. Sin embargo, los momentos focales no se pueden salvar inmunizando contra el ciberespacio y apartándolos de la cosmología. Tales medidas los dejarían oscuros y equivocados. El ciberespacio ilumina los peligros y las responsabilidades de las ocasiones focales, la astrofísica aclara el paso del firmamento y la desaparición del centro cósmico. En respuesta necesitamos recordar las afirmaciones focales, ya que el punto crucial de nuestro ser en el mundo es la ocasión focal. «Una ocasión focal da el punto al universo y lo hace concreto, y ordena el ciberespacio y lo hace discreto»⁵⁷⁸. En un libro titulado *La vista desde el centro del universo*, Joel Primack y Nancy Ellen Abrams han señalado que constituimos el centro del universo en varios aspectos, Primack y Abrams nos han centrado en la tierra y nosotros mismos. Ver una ocasión focal como el centro del universo ancla y garantiza el asombro que sentimos en la grandeza del cosmos.

Más particularmente, una ocasión focal nos da la métrica contra la cual medir el fondo que las estructuras cósmicas constituyen para nosotros aquí en la tierra. Para tomar sólo la característica espacial que he estado considerando, debemos considerar la isotropía cósmica como el estado fundamental de la realidad y la ocasión focal como la explosión de significado que centra el universo moralmente y, por tanto, materialmente. Así podemos habitar la isotropía del universo más concretamente⁵⁷⁹.

Y así para las otras propiedades aparentemente extravagantes del cosmos, todo esto es poco más que una conjetura. En cualquier caso, se necesitará una apropiación más reflexiva y enfocada de los centros de nuestras vidas para que las personas puedan aceptar la magnífica invitación que Weinberg, Hawkins, Greene, Smolin y Primack y Abrams nos han extendido en sus libros, una invitación que Borgmann nos dice, debemos aceptar.

⁵⁷⁸ «A focal occasion gives point to the universe and makes it concrete, and it orders cyberspace and makes it discrete». Ob. cit. p. 1.

⁵⁷⁹ «More particularly, a focal occasion gives us the metric against which to measure the background that the cosmic structures constitute for us here on earth. To take just the one spatial feature I've been considering, we should consider cosmic isotropy as the ground state of reality and the focal occasion as the burst of meaning that centers the universe morally and therefore materially. Thus we can inhabit the isotropy of the universe more concretely». Ob. cit. p. 1.

Para hacer frente a la brillantez confusa de la información tecnológica, necesitamos un punto de referencia que nos permita discernir lo que en el ciberespacio es iluminador y lo que distrae. Es una cuestión de discreción que tiene un lado semántico y sintáctico. Ejercer la discreción semántica es centrar la curiosidad en la información que necesitamos para que nuestras ocasiones focales sean centrales, regulares y responsables. Dicha información se divide aún más en elementos culturales, económicos, ambientales, sociales y otros. «Por discreción sintáctica quiero decir la estructuración de los tiempos y espacios reales, un ordenamiento que involucra los asuntos prosaicos del mundo inmediato que consideré antes»⁵⁸⁰. La peligrosa inundación de la información necesita ser canalizada, tiene que haber momentos y lugares que estén seguros de las intrusiones de los dispositivos de información. La vida a la que debemos aspirar puede ser luminosa, centrada y clara, iluminada por la información tecnológica, centrada en la ocasión focal y aclarada por la cosmología. Una ocasión focal responsable, puede a su vez satisfacer las distracciones del ciberespacio con discreción y las abstracciones de la cosmología con concreción.

⁵⁸⁰ «By syntactic discretion I mean the structuring of the actual times and spaces, an ordering that involves the prosaic matters of the immediate world I considered earlier». Ob. cit. p. 1.

Capítulo 5

WOLFGANG SCHIRMACHER: TÉCNICA Y ÉTICA.

*According to Schopenhauer, in suffering, not in happiness, are all living creatures one being, and all the others in a very strict sense our clones.*⁵⁸¹

Wolfgang Schirmacher

Wolfgang Schirmacher, nacido en Dresde, Alemania, 1944. Su carrera académica empieza en la Universidad de Hamburgo y en la Universidad de las Fuerzas Armadas [Hochschule der Bundeswehr], enseñando métodos de investigación social. En 1985, se convierte en Director del Centro de Relaciones Internacionales, Filosofía y Estudios Tecnológicos de la Polytechnic University de New York. Y actualmente es profesor de filosofía de la tecnología en la Cátedra Arthur Schopenhauer de la European Graduate School. Influenciado por Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, ha acuñado los conceptos de *homo generator* y *técnicas de la vida*, interpretación afirmativa de la vida artificial. Posteriormente veremos su texto *From the phenomenon to the event of technology a dialectical approach to heidegger's phenomenology* (Del fenómeno al acontecimiento de la tecnología un acercamiento dialéctico a la fenomenología de Heidegger, 1983).

Schirmacher expuso su pensamiento en 1980 en *Ereignis Technik: Heidegger und die Frage nach der Technik* (El acontecimiento de la tecnología: Heidegger y la cuestión relativa a la tecnología). Más tarde, convirtió su disertación en dos libros: *Technik und Gelassenheit* (Tecnología y Filosofía, 1983) y *Ereignis Technik* (El Evento de la Tecnología, 1990). El concepto central su filosofía es el *homo generator*, reemplazando las nociones de *homo sapiens*, *homo faber* o *homo creator*, irrelevantes con la tecnología avanzada. El *homo generator* crea mundos involucrándose con responsabilidad en oportunidades de nuevos futuros. Más adelante veremos su texto *Homo generator – militant media & postmodern technology* (Homo generator - medios militantes y la tecnología posmoderna, 1994). Schirmacher cree en la tecnología como forma de vida apropiada para los seres humanos, consciente de sus peligros, aprendidos de Heidegger, *The Question Concerning Technology*, donde se nos advierte de que el poder salvador de la tecnología es también su mayor amenaza para la humanidad.

⁵⁸¹ «Según Schopenhauer, en el sufrimiento, no en la felicidad, todas las criaturas vivas son un ser, y todos los demás en un sentido muy estricto nuestros clones».

La noción de *técnicas de la vida* en Schirmacher, son un conjunto de técnicas y tecnologías para comprometerse con el mundo de una manera no determinística. Más allá del concepto de «herramientas o instrumentos», las técnicas de la vida pueden ser artefactos tecnológicos en la medida en que nos permiten involucrarnos con el mundo. Mientras que las herramientas tienden a reducir o cerrar los significados potenciales, las técnicas de la vida los abren. Sólo este cambio de perspectiva permite el elemento de innovación y de futuros aún sin pensar.

La supuesta oposición entre problemáticas éticas y sistemas tecnológicos es hoy probablemente, y lo será seguramente a largo plazo, falsa. El contexto ético tradicional y los valores morales tradicionales están, sin duda, en vías de desaparición, y estamos siendo testigos de la creación de nuevas técnicas tecnológicas con sus propios valores. Estamos asistiendo al desarrollo de un sistema moralmente coherente de imperativos y virtudes, que tiende a reemplazar el sistema tradicional.

La filosofía de Schirmacher es una filosofía de afirmación de la vida, tanto como una filosofía de la tecnología. «Consigue una vida antes de que obtengas una teoría», nos dice Schirmacher. La experiencia vital ofrece la perspectiva que permite ver el mundo a través de la teoría.

5.1 From the phenomenon to the event of technology a dialectical approach to Heidegger's phenomenology. Tecnología y fenomenología de Heidegger.

«La filosofía de la tecnología debe tratar con un fenómeno que probablemente decida la supervivencia de la raza humana. Un juicio erróneo sobre la naturaleza de la tecnología puede tener consecuencias fatales»⁵⁸². Lo que sabemos de la tecnología es insuficiente, si realmente entendiéramos lo que es la tecnología, estaríamos en condiciones de detener la rápida destrucción de nuestro mundo, nos dice Schirmacher. Una serie de tecnologías que moldean nuestra vida cotidiana, escapa a la definición filosófica, el ideal tradicional es que las tecnologías son medios para ciertos fines, como

⁵⁸² «The philosophy of technology must deal with a phenomenon which will likely decide the survival of the human race. An erroneous judgment on the nature of technology could have fatal consequences». (Schirmacher, Wolfgang. *From the phenomenon to the event of technology a dialectical approach to Heidegger's phenomenology*, Printed in: *Philosophy and Technology*. Ed.F.Rapp. Reidel: Dordrecht 1983. Boston Studies in the Philosophy of Science 80. p. 1).

en la tecnología del artesano. Ortega ya nos habló de ella en la primera parte de este tesis como un 2º estadio en la evolución de la técnica, *techné* (τεχνη) griega como invención de un método, el «mechané» griego, y la ejecución de su procedimiento. Esto significaría para Schirmacher que la destrucción actual a través de la tecnología se debe a un uso erróneo, o a una inadecuada determinación de los objetivos de la tecnología. Explicación refutada por el hecho de que ni nuevos objetivos, ni otras aplicaciones, han cambiado el curso de la destrucción progresiva.

La definición científico-técnica de la tecnología como ciencia natural aplicada está bien fundada, y su empleo racional con un propósito en el mundo de la vida parece no ser problemático. Pero tales explicaciones se vuelven cuestionables cuando sólo teóricamente prueban la función de mantenimiento de la vida de un fenómeno, mientras que, según toda experiencia, provoca nuestra muerte prematura⁵⁸³.

Schirmacher, al ver la raza humana condenada por un modo de vivir determinado por la tecnología, propone investigar sobre la esencia de la tecnología y probar las respuestas dadas hasta ahora. En su crítica radical de la filosofía occidental de la metafísica, Martin Heidegger también trató con la tecnología como un modo de nuestro pensamiento y actuación, y destacó su importancia crucial para el presente.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger permite que el fenómeno de la tecnología sea comprendido por primera vez como el "suceso del hombre". Esto significa que el hombre se convierte en lo que es, se convierte en hombre en y por medio de la tecnología y sólo entonces es capaz de satisfacer el orden universal en sus acciones. Todo conocimiento previo de la tecnología es, por lo tanto, radicalmente derrocado. La fenomenología de Heidegger exige una actitud totalmente alterada hacia la vida, requiere un salto hacia el pensamiento no metafísico⁵⁸⁴.

⁵⁸³ «The scientific-technical definition of technology as applied natural science is well- founded, and its rational employment for a purpose in the life world appears to be unproblematic.¹ But such explanations become questionable when they only theoretically prove the life-sustaining function of a phenomenon, whereas, according to all experience, it brings about our premature death». Ob. cit. p. 1.

⁵⁸⁴ «Heidegger's hermeneutical phenomenology allows the phenomenon of technology to be comprehended for the first time as the "event of man."² This means that man becomes what he is, becomes man in and through technology and only then is he capable of satisfying the universal order in his actions. All prior knowledge of technology is thus radically overthrown. Heidegger's phenomenology demands an entirely altered attitude towards life, it calls for a leap into non-metaphysical thinking». Ob. cit. p. 1.

La *Metafísica*, por la cual la tecnología instrumental debe ser considerada como parte, sólo podrá ser superada cuando se entienda verdadera e intrínsecamente. Nuestro conocimiento de la tecnología contienen tanto el concepto adecuado, como el de la destrucción del mundo, la actual tecnología que transmite la muerte es, de una manera distorsionada, es la misma tecnología que originalmente concebida mantiene la vida del hombre. «El "acontecimiento de la tecnología" de Heidegger no es, pues, un fenómeno nuevo, sino más bien el sentido oculto de la tecnología actual»⁵⁸⁵. Schirmacher nos impele a cuestionar, y aprender a mirar la tecnología de manera diferente y no simplemente aceptarla como un hecho.

Vemos cuán diverso, múltiple y divergente es el uso de la tecnología en la ciencia, la industria y la sociedad. Nuestra comprensión para Schirmacher debe diferenciarse del uso real, y ver que nuestras teorías sobre la tecnología pueden ser algo totalmente diferente. Se debe intentar comprender el fenómeno en un sentido unificado, como una unidad más allá de todas sus contradicciones, esto, debe lograrse mediante la dialéctica de Hegel, que puede definirse como una tecnología de reorientación, de pensamiento a través del repudio permanente de la certeza sensorial y el sentido común. Precisamente, esto hace posible un procedimiento dialéctico, y en lugar de rechazar las contradicciones, permite su inclusión y síntesis para la investigación. La labor de los teóricos de la tecnología, así como sus teorías, deben compararse constantemente con la experiencia, con el uso práctico de la tecnología. No debemos evitar mirar hacia atrás en la historia de la tecnología, debemos sacar conclusiones sistemáticas de la división entre teoría y praxis respecto al fenómeno tecnológico. Incluso si la verdad acerca de la tecnología es apenas reconocible en una teoría y praxis muy divergentes, no debemos resignarnos. Cada aspecto del problema tecnológico tiene su propia verdad que debe ser «preservada» en toda su contradicción en una crítica dialéctica de la totalidad del fenómeno. La dialéctica siempre se ha guiado por la totalidad, que corresponde a nuestra comprensión espontánea del mundo, como esta comprensión, tampoco la dialéctica es la suma de sus partes individuales, es un modo de existencia, un «ser-en-el-mundo» como precondition de la teoría y la praxis.

⁵⁸⁵ «Heidegger's "event of technology" expresses therefore not a new phenomenon, but rather the hidden meaning of present-day technology». Ob. cit. p. 1.

Un conocimiento tecnológico que, en su análisis nunca cuestiona el carácter instrumental de la tecnología y que lo considera un medio de remodelación del mundo, posee la ventaja de estar en gran medida libre de la consideración ideológica del hombre. Esto explica el hecho de que la filosofía de la tecnología, que se adhiere a la comprensión técnica de las ciencias de la ingeniería, exhibe en este caso exactamente lo contrario de lo que afirma en sus principios básicos. La tecnología práctica [Realtechnik] ha cambiado nuestra vida cotidiana y se ha dissociado cada vez más del hombre como lo conocemos en su naturaleza básica, reemplazando las operaciones funcionales de la tecnología de la naturaleza primitiva. Una relación inmediata con los productos fabricados, como era posible en la tecnología del artesano, no existe ya. Para:

Rapp, la tecnología mecánica se basa en procesos anónimos, homogeneidad inorgánica y reproducibilidad funcional. Su procedimiento es indirecto y su progreso radica precisamente en su transferencia de trabajo una vez realizado por el hombre a máquinas automatizadas. La viabilidad tecnológica, no la deseabilidad humana, se convierte en el estándar ontológico de medida. El hombre se considera una perturbación del sistema que debe eliminarse en la medida de lo posible⁵⁸⁶.

Hacer hincapié en el beneficio para el hombre, no cambia la demostrable «inhumanidad» de la tecnología como herramienta, tal inhumanidad, se hace evidente cuando nos vemos obligados a admitir que el mundo humano de hoy se ha convertido en una máquina, este sistema mecánico ha construido un mundo de acuerdo con la máquina. Y la tecnología de la máquina se encuentra operativa en aquellas áreas en las que, como la administración, cumple funciones políticas. Aquí Schirmacher nos recuerda la «democracia de máquinas» de Winner en su *The Whale and the Reactor*, y su concepto de «Mitoinformación». Los puntos centrales de conexión que podrían ser prueba de la jerarquía técnica, dependen en realidad mutuamente de sus muchas fuentes de información. Integración y no subordinación es lo que se observa.

⁵⁸⁶ «Rapp, mechanical technology is based on anonymous processes, inorganic homogeneity, and functional reproducibility.⁵ Its procedure is indirect⁶ and its progress lies precisely in its transferral of work once performed by man to automated machines. Technological feasibility, not human desirability, becomes the ontological standard of measure. Man is considered a system disturbance which must be eliminated as far as possible». Ob. cit. p. 2.

Pero la tecnología de la máquina es funcional, no instrumental. Desde nuestro punto de vista esto parece ser la misma cosa, pero de hecho hay una diferencia fundamental. Realizar una función significa orientarse desde dentro, definirse por sí mismo y sus posibilidades. Ser instrumento significa, por otra parte, ser empleado desde afuera, ser empleado para un propósito que sólo tiene una relación coincidente con la cualidad característica del fenómeno mismo. Así, ser usado como instrumento para otra cosa es un estado de ser que nadie, y nada, está dispuesto a tolerar por naturaleza. Kant llamó al uso del hombre como un instrumento inmoral. Ahora debe considerarse "no técnico" querer emplear máquinas contrarias a su función⁵⁸⁷.

Si el propósito asignado a las máquinas por el individuo, no perturba o interrumpe, la función de la máquina se tolera. Esto no debe ser antropomórficamente mal entendido como la intención de la máquina, simplemente es un hecho objetivo para Schirmacher. Pues cuando se insiste en un propósito funcionalmente inapropiado, incluso la mejor tecnología tiene un efecto destructivo. En sentido estricto, esto también es válido para el uso indebido de la información a través de medios tecnológicos.

La tecnología de la máquina, sin embargo, exhibe las características de una autonomía indiscutible; Su funcionamiento obedece a una ley intrínseca, es claramente automática. Esto de ninguna manera hace que la tecnología sea el sujeto; Significa que la tecnología aparentemente ya no se puede describir adecuadamente dentro de la relación sujeto-objeto habitual. Su liberación de los estándares humanos de medida es inevitable, algo expresado en gran medida en el explosivo aumento de los llamados efectos secundarios imprevisibles que a menudo eclipsan el propósito principal de una empresa tecnológica⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ «But machine technology is functional, not instrumental. From our standpoint this appears to be the same thing, but there is in fact a fundamental difference. To fulfill a function means to be oriented from within, to be defined by itself and its possibilities. To be an instrument means, on the other hand, to be employed from without, to be employed for a purpose which has only a coincidental relation to the characteristic quality of the phenomenon itself. Thus being used as an instrument for something else is a state of being that no one, and nothing, is willing to tolerate by nature. Kant called the use of man as an instrument immoral. It must now be considered "un-technical" to want to employ machines contrary to their function». Ob. cit. p. 2.

⁵⁸⁸ «Machine technology however exhibits the characteristics of an indisputable autonomy; its functioning obeys an intrinsic law, is clearly automatic. This in no way makes technology the subject; it means technology is apparently no longer adequately describable within the customary subject-object relationship. Its liberation from human standards of measure is unavoidable, something expressed to no small extent in the explosive increase in the so-called unforeseeable side effects which often eclipse the main purpose of a technological undertaking». Ob. cit. p. 3.

Esta tecnología inhumana está indisolublemente ligada a nuestro destino, y conduce al mismo resultado que una tecnología cuyo funcionamiento ha sido perturbado por un propósito, y no puede producir más que la destrucción del hombre. Esto significa que la vida cada vez más infructuosa en el mundo tecnológico es una indicación objetiva de un trastorno funcional de la tecnología de la máquina. Una tecnología abandonada a sus propios recursos, siempre significa un sistema mecánico desarrollado con la ayuda del hombre y derivado de una comprensión de su función y propósitos que intrínsecamente le corresponden. Los riesgos sin sentido, la aniquilación potencial de todos los seres vivos no cumplen la función básica de la tecnología en Schirmacher, es decir, ser una tecnología para la vida y de la vida. La tecnología representa el medio decisivo de la vida, de la existencia para la raza humana, confiamos en las máquinas y dependemos constantemente de ellas. Al preguntarnos cómo es que esta confianza permanece inamovible incluso con las catástrofes tecnológicas, nos encontraríamos con una característica inesperada del fenómeno de la tecnología: a través de la fiabilidad, la adecuación y la necesidad, las máquinas cumplen el ideal de perfección como algo normal. En el lenguaje de la cibernética tiene sentido decir sobre las máquinas que su centro está en todas partes, que su sistema está perfectamente estructurado tanto en función como en relación. La analogía teológica es evidente para Schirmacher. La *subspecie machinae* ha reemplazado al Dios infalible así como al hombre falible. Si el hombre se liberara de la concepción de su ser único y llegase a comprender la personalidad y la moralidad como las soluciones improvisadas de un «ser imperfecto» [imperfect being] [Gehlen], quedaría asombrado de lo cerca que las máquinas se aproximan a la autoimagen de Hombre. Recordemos aquí como Borgmann en su *Crossing the Postmodern Divide*, nos traslada la semejanza entre la infraestructura posmoderna y el cuerpo humano, procesadores igual a razonamiento por ejemplo.

Los autómatas superan al modelo humanos en grado de dominio sobre la naturaleza, poseen una mayor capacidad de transformar el mundo y son insuperables en su aspecto uniforme y calculable. Las máquinas, siempre objetivas, no son directivas, a través de su función, hacen posible un proceso de aprendizaje, y permiten el avance y una experiencia común sin forzarla. Ninguna máquina, por su propia naturaleza, forzará jamás al hombre a someterse a su función, ni infringirá nuestra libertad para preparar nuestra muerte. Sin embargo, la función de la máquina no obstaculiza nuestro potencial de muerte, numerosos casos de personas «técnicamente vivas» [technically alive],

atestigüen esa mala función, la tecnología moderna «responde» [responds] funcionalmente a sus propias posibilidades y no impone objetivos externos. La tecnología da una indicación inconfundible de su abuso amenazando con convertirse en una tecnología mortal para la raza humana en vez de ser de la vida.

La identidad humana en oposición a las máquinas resulta ser abstracta, esto no significa que el hombre sea una máquina y por lo tanto debe ser percibido unilateralmente, desde un punto de vista biológicamente conductista. A través de las máquinas se cumplen ciertos atributos humanos, de los cuales el hombre es consciente debido a su ausencia, pero que son esenciales para su totalidad. En este sentido la máquina es humana, no sustituye al hombre, compensa sus errores, expande su potencial, es un órgano del hombre amenazado por ese éxito rápido que trae fracaso en el largo plazo. La antítesis orgánica-inorgánica, de la materia viva y muerta, se ha vuelto insostenible hace tiempo. La simbiosis entre el hombre y la máquina es la expresión necesaria de nuestros sistemas vitales, es un modo humano de ser en el mundo. Lo importante para Schirmacher es dejar que las máquinas sean máquinas a través de nosotros, y aprender una forma de vida más amplia.

Dejamos el irresponsable poder del gobierno, a la «objetividad» [objectivity] de la sociedad y al temor irracional de que se empleen desarrollos científico-tecnológicos únicamente para el establecimiento de un propósito, y nosotros, víctimas potenciales e impotentes, desarrollamos una «ética de la era tecnológica» [ethic of the technological age], que prefiere amputar nuestro órgano tecnológico en la creencia de que no podemos evitar su uso indebido. Pero no debemos temer oponernos a su indiscriminada expansión tan indiferente al medio ambiente, al hacerlo, restituimos a la realización técnica su significado vital. La máquina que no está sometida a objetivos de corto alcance produce el fenómeno, como toda la naturaleza produce, y al mismo tiempo respeta su «ocultamiento» [concealedness]. Porque de cualquier manera que no sea con ese respeto, la tecnología preprogramaría su propio mal funcionamiento e inevitablemente su propia destrucción. En ese caso, no estaría funcionando según la comprensión técnicamente justa y apropiada. Una tecnología humana que no es universalmente válida permanece incompleta, correctamente entendida, la tecnología de la máquina no produce artefactos individuales, sino el orden válido para los fenómenos del mundo humano. El significado de la humanidad no se altera en absoluto a través de

la tecnología, por el contrario, ideales insatisfechos, como la dulzura, el desinterés y el amor, de repente parecen realizables. Una tecnología que ya no se entiende como instrumento, sino que se entiende como funcional, no se convertirá en un mito, seguirá siendo una tecnología real de trabajo, pero como alternativa a ser un instrumento. Para Schirmacher, ahora, ya es arte.

En esa síntesis, ahora posible, que concibe la tecnología como arte y que sigue casi libre y naturalmente a la descripción del fenómeno de la tecnología, se renueva el antiguo conocimiento europeo. Comenzamos a interpretar adecuadamente los confusos hallazgos fenomenales de que la tecnología es humana y no está a nuestra disposición arbitraria. Tal interpretación es normativa, pero sólo en la medida en que respeta las reglas existentes en la naturaleza del hombre. *Techné* (τεχνη), era la filosofía griega de la vida, en aquella época, el arte no se concibió todavía por separado de la tecnología, de la obra del artista. No fue hasta que la tecnología se convirtió en un arma contra la naturaleza, después de las preferencias unilaterales por la utilidad en la época moderna y el diseño sistemático de la dominación de la naturaleza siguiendo las enseñanzas de Bacon, que vimos con Borgmann. Y con ella el sentido del arte fue subyugado. Pero la vida no se entendía como sinónimo de ruptura de la unidad con el universo, dios y la naturaleza. Ni se tomó como un desafío a esta unidad, ni como una lucha contra este orden original de las cosas. En los últimos tiempos la tecnología de la máquina ha estado restaurando el arte a su lugar en la vida.

La tecnología responde a la mala comprensión de su realidad con «efectos secundarios» [side effects] en todo el mundo, la identidad estructural de los productos naturales y manufacturados se hace evidente en la descomposición con la que reaccionan a un uso inadecuado. La condición fundamental de la tecnología es también su función de revelación, de producir el mundo en sus realidades, dejándolo ocurrir. La tecnología arquitectónica-constructiva es indiferente a la casa, pero la vivienda es esencial para ella, y la tecnología del transporte se ocupa solamente del transporte, no de los medios de transporte. Vivir y viajar son maneras en que el hombre da cuenta de si ha comprendido su papel en el universo, esto se debe entender de una manera fenomenal: «hogar» [home], y todo lo que este concepto encarna, se realiza para nosotros en la «morada». Heidegger definió el hogar como la estancia de los mortales entre las cosas, bajo los cielos y sobre la tierra, y la ética humana se expresa en la morada, así como en

la manifestación de la moderación y el respeto por lo trascendente. Las reglas y la justificación de la ética no tienen fundamento a menos que haya esta experiencia de morada. En la conducción, por otro lado, experimentamos el mundo de los demás, y los entendemos como cercanos o lejanos a nosotros, nos acompañan en cada «excursión» [excursión] [Bloch], y volvemos a casa como personas cambiadas. Las tecnologías individuales de vivienda y de viaje no tienen importancia, siempre que sus respectivas funciones cumplan el significado de morar y viajar. Ninguna tecnología por su naturaleza «quiere» [wants] cambiar estos modos básicos de vida, pero empleamos tecnologías de construcción y transporte que violan las funciones intrínsecas de morar y conducir, y que nos hacen tropezar al borde de la existencia. Borgmann nos lo recuerda constantemente en su *Crossing the Postmodern Divide*.

El funcionamiento tecnológico se ocupa de la verdad, y por lo tanto trata la totalidad de un proceso, esto no debe ser mal interpretado como metafísica, sino simplemente como evidencia positiva de lo que siempre hemos sabido sobre la tecnología. Tan pronto como comienza a funcionar con éxito, la tecnología es una condición adecuada del proceso mundial, en todo el mundo.

La tecnología se hace expresiva y tangible en su trabajo, pero no se determina por sus artefactos. Se puede reproducir sin embargo a través de la contemplación filosófica, y al mismo tiempo se practica como una tecnología de la verdad. Esto siempre se ha concedido las artes "inútiles" "useless", y ahora es tan válido para la tecnología cibernética más moderna. Los microprocesadores complementan la naturaleza de una manera totalmente natural; ¿O hay un solo componente antinatural en esta tecnología, ingenio humano incluido? La perfección técnica atrae la belleza. En la eterna recurrencia (eterno retorno) la tecnología se produce como arte⁵⁸⁹.

Los sistemas de máquinas cibernéticas no manipulan el proceso, sino más bien pertenecen al proceso, son parte de él, el hombre sí, es solo manipulador. El proceso técnico-artístico corresponde a la forma más pura del proceso, la información no está

⁵⁸⁹ «Technology becomes expressive and tangible in its work, but is not to be determined by its artifacts. It can be reproduced however through philosophical contemplation, and at the same time practiced as a technology of truth. This has always been granted the "useless" arts, and now is just as valid for the most modern cybernetic technology. Microprocessors complement nature in an altogether natural way; or is there a single unnatural component in this technology, human ingenuity included? Technical perfection¹⁴embodies beauty. In eternal recurrence technology occurs as art». Ob. cit. p. 5.

preseleccionada para un propósito determinado, ni apropiada o indebidamente. En cambio, la función, en forma de declaración expresa, resulta información significativa que ha sido sometida a un proceso, como es el caso de una obra de arte. El sentido de la función sigue siendo flexible y desenfrenado con cada nuevo descubrimiento y con cada nueva aplicación. De esta manera, las tecnologías cibernéticas hacen posible la representación de la verdadera ocurrencia, y no la dominación voluntaria del hombre. La tecnología es más objetiva, esto significa que cuanto menos se determine por un propósito externo, mejor puede alcanzar su propósito humano.

En cambio, las tecnologías cibernéticas pueden ser artes libres, libres para ser verdaderas y liberadoras para el hombre. La técnica moderna se convierte entonces en el arte de la humanidad. Humaniza al hombre curándolo de su violencia antropocéntrica, que él, ayudada por la tecnología instrumental, está llevando a todos los extremos. La consecuencia es la destrucción del mundo. Pero al mismo tiempo queda claro que, abordada antropocéntricamente, la tecnología sólo puede ser mal utilizada⁵⁹⁰.

El hombre no necesita ser el centro del universo, se experimenta como artista en la tecnología moderna, como participante en un juego que engloba todo lo que desarrolla sus habilidades. Este desarrollo técnico se produce incesantemente, y es el arte de la vida. Una interpretación de la tecnología como arte cibernético no sólo tiene que luchar contra el hecho de que tal modo de ser se ha realizado muy raramente hasta ahora, y por lo tanto podría parecer especulativo. Más importante, una contradicción destructiva ha sido incorporada en su descripción. Porque nosotros, como seres artificiales, como seres técnicos por naturaleza, destruimos inevitablemente el orden natural preexistente. Con la tecnología, el hombre aparentemente se retira inexorablemente de la naturaleza de la cual evolucionó dentro de sí mismo. La fluctuación entre tensión y relajación, característica de todos los procesos biológicos, se ve obligada a ajustarse estrictamente a los procesos técnicos que siempre permanecen invariables. Nos encontramos parte de una «evolución tecnológica» [techno evolution], recordando a Ellul, cuya perfección nos hace no técnicos, sino más figuras en una sín-

⁵⁹⁰ «Instead, cybernetic technologies can be free arts, free to be true, and liberating for man. Modern technology then becomes the art of humanity.¹⁵ It humanizes man by healing him of his anthropocentric violence which he — aided by instrumental technology — is presently carrying to all extremes. The consequence is world destruction. But at the same time it becomes clear that, approached anthropocentrically, technology can only be misused». Ob. cit. p. 5.

tesis técnica de las artes. A través de la máquina cibernética, el hombre y la máquina se reunirán en una síntesis de una obra de arte que honre la artificialidad de ambos, pero perdiendo el vínculo con la vida y con nuestra naturaleza. Por esta razón, nos dice Schirmacher, la sospecha llega a ser concluyente: es precisamente la artificialidad de nuestra existencia actual la que debe hacerse responsable de la crisis ecológica. La tecnología de la máquina inhumana liberó su contradicción, el hombre se pone conscientemente en oposición a la naturaleza, se establece «libre» [free] de la naturaleza, la nueva «segunda naturaleza» [second nature] se vuelve puramente humana. Concepto este de «segunda naturaleza», que ya Ortega nos adelantaba como el destino del hombre, que no está en la «naturaleza real», sino en la creación de su propia naturaleza, como una «sobrenaturaleza». El marco *Gestell* gobierna incondicionalmente, y el desarrollo hacia la artificialidad total en concepciones recientes de una «tecnología blanda» o una «biotecnología», ["soft technology" or a "biotechnology,"] entre otros, se reconoce al ser opuesto.

El arrogante «no» a la naturaleza, así como el violento sueño de dominación sobre él, es de hecho un posible modo de ser para la tecnología del arte, pero no es característico. Por otro lado, el camino que conduce a «volver a la naturaleza» [back to nature], en su negación de nuestra propia artificialidad, también nos desvía. En cambio, debemos aprender a vivir con la comprensión de que la artificialidad es la naturaleza del hombre, y que la tecnología, en todas sus formas tan poco comunes, es el modo cósmico, realizado, de ser peculiar a nuestra naturaleza y que debe perfeccionarse aún más. La tecnología es la forma humana de corresponder al universo. Considerada de manera abstracta, la tecnología también podría ser «falsa» [untrue], pero si así fuera, ¿cómo podríamos todavía existir hoy, habiendo hecho un juicio tan fundamentalmente erróneo sobre nosotros mismos?, se pregunta Schirmacher. El paso de la muerte artificial a la vida técnica ocurre en cada momento en que sobrevivimos, es esencial que comprendamos esta relación de las cosas y veamos en el fenómeno meramente «trivial» [trivial] de la tecnología el «acontecimiento de la tecnología» [event of technology] que nos preocupa en primer lugar. La sustancia de las cosas, no las técnicas, parecía decidir sobre nuestra vida hasta ahora, pero en verdad, sólo las técnicas son reales y las «sustancias» [substances] son nuestras proyecciones irresponsables. Los hombres han estado de acuerdo por mucho tiempo en las sustancias decisivas, la libertad, la igualdad,

la fraternidad, la paz. La forma en que tratamos con ellas es lo que condena nuestras tecnologías, no el tema en sí mismo.

Pero el funcionamiento sin éxito de la tecnología también trae su significado a la luz; Lo único que nos puede matar es lo que nos mantiene vivos. La mortalidad es el reverso de la vivacidad, nada en el universo se exceptúa de esta regla. La justicia es válida para todos los fenómenos. La tecnología que provoca la muerte es la negativa de la tecnología que sostiene la vida. Ambos atestiguan el "evento de la tecnología" en el cual el hombre se convierte en sí mismo - o se falla a sí mismo; En cuyo caso la raza humana, justificadamente, perecerá⁵⁹¹.

A través de nuestras tecnologías participamos en el funcionamiento universal que evita la violencia a la naturaleza, siendo el «evento de la tecnología», por toda su diferenciación, simple en su sentido básico, la respuesta del universo es la vida o la muerte. Quien malinterprete su propio acontecimiento de devenir, no se convertirá en sí mismo, y por lo tanto, se obliga a la nada. El acontecimiento del devenir es la garantía de la «propiedad» [ownness], lo propio [Eigenes] en el conjunto, se puede monitorizar en cualquier momento a través de la condición de la especie, y sabremos si la raza humana vivirá o morirá. La actual destrucción del mundo se revela como la negativa a aceptar nuestra tecnología de la vida, todas las tecnologías cuya perfección está de acuerdo con el universo corresponden a nuestros pulsos de vida. Hasta ahora, esto era imparcialmente admitido sólo por las tecnologías naturales, de la respiración al proceso metabólico. Y al mismo tiempo, el universo ha estado respondiendo a la existencia tan distorsionada del hombre moderno de manera clara y apropiada con la privación y la aniquilación. Pero si el hombre y las cosas son, según la medida universal, dejados para ser como son por su naturaleza, entonces solucionamos nuestros problemas y cumplimos nuestras tareas sin esfuerzo, casi involuntariamente. Los fenómenos se convierten en caminos técnicamente accesibles a la identidad, incluso en los instrumentos, cuando se utilizan apropiadamente, y la esencia de una cosa puede ser respetada. Para el hombre técnico esto significa rechazar radicalmente la presencia como un hecho consumado, siendo el ser como posesión, y el tiempo como presión.

⁵⁹¹ «But unsuccessful functioning of technology also brings their meaning to light; the only thing that can kill us is that which keeps us alive. Deadly-ness is the reverse side of lively-ness, nothing in the universe is excepted to this rule. Justice is valid for all phenomena. The death-bringing technology is the negative of the life-sustaining technology.²⁰ Both attest to the "event of technology" in which man becomes himself — or fails himself; in which case the human race will, justifiably, perish». Ob. cit. p. 6.

La mortalidad es la apuesta esencial para el hombre. Ninguna institución, ninguna tradición sobrevive a sus defensores, todos serán simples datos en un archivo electrónico en unas pocas décadas técnicas. Cada minuto nacen personas que no tienen «sentido de la realidad» de la época en que vivimos, para su supervivencia exigen a lo que tienen el derecho cósmico: el amor, el espacio natural y el poder. Estos seres humanos conocen intuitivamente y experimentan físicamente que no necesitan nada más que esto para vivir una vida plena, a pesar de los sufrimientos que no pueden ser evitados y que son parte de la vida.

El hombre técnico, experimentado en el miedo, entrenado en tecnologías diferenciadas, y abierto hacia el mundo, no tiene enemigos que temer. «Mientras nuestra tecnología instrumental no funcione y nos lleve a la destrucción catastrófica, hay muchas razones para creer que podemos esperar el inminente nacimiento del hombre en el "evento de la tecnología"»⁵⁹².

5.2. *The faces of compassion – toward a post metaphysical ethics. Postmetafísica.*

La búsqueda de una «ética para la era tecnológica» [ethics for technological age], ha dado lugar en nuestro tiempo a extrañas coaliciones, las fronteras culturales se cruzan con poca o ninguna dificultad, los valores tradicionales se presentan en los lugares más inesperados, y los descubrimientos más antiguos resultan ser vanguardistas. El amor al prójimo, los preceptos de compasión, el encuentro no violento son ideales expresados por todas las culturas del mundo durante miles de años y se frustran en cada generación. «La influencia de la moral en todas las decisiones vitales, es decir, las que sirven al propio bienestar, es notoriamente marginal»⁵⁹³. Si la ética y la moral tienen alguna significación, es que expresan las condiciones para un «modo de vida perfeccionable» [a self-perfecting way of life], y es mera maldad antropocéntrica restringir esto a la vida humana. Desde tiempos inmemoriales, pocos han sido capaces de la práctica moral, «La conciencia superior» [higher consciousness], recordando a

⁵⁹² «As long as our instrumental technology does not run amok and lead us into catastrophic destruction, there is every reason to believe we can look forward to the imminent birth of man in the "event of technology."» Ob. cit. p. 6.

⁵⁹³ «The influence of morality on all vital decisions, i.e. those serving one's own well-being, is notoriously marginal». (Schirmacher, Wolfgang, *The faces of compassion - toward a post metaphysical ethics*. Paper presented at the International Congress for Phenomenology, Frankfurt 1985, and printed in: *Analecta husserliana* xxii, 1987. p. 1).

Schopenhauer. Si bien este es el caso en el mundo de la vida, debe enfatizarse que significa una sentencia de muerte para la raza humana.

En primer lugar, para Schirmacher, debemos alentar la capacidad del individuo de reorientarse por completo y sin condiciones, permitiéndole alcanzar ese estado básico de flujo preexistente a toda comprensión, y a la red inextricable de problemas en la vida contemporánea, el mundo. La «ética comunicativa» [communicative ethics] de la nueva Escuela de Frankfurt sigue siendo tan superficial e irrelevante para los acontecimientos mundiales como el realismo profesional de la ética académica. Aquellos que ignoran las cuestiones concretas a perfeccionar de nuestro modo de vida y ponen su fe en una ética del uso del lenguaje, se quedaran al final con sólo un débil argumento de que el mundo de la vida obligará a reconocer normas morales y buenas costumbres. En cambio, debemos descubrir de qué manera la acción moral es vinculante, antes de todas las construcciones teóricas. Donde según Hegel, la vida es real, encontramos un fenómeno tan trivial como misterioso: la compasión. La aparición de la compasión es capaz de invalidar espectacularmente todas las predicciones con respecto al comportamiento humano. Tomás de Aquino llama compasión, a la «compasión regida por la razón» [compassion ruled by reason] a la «misericordia», la mayor virtud después del amor de Dios. Y sólo Arthur Schopenhauer y Albert Schweitzer han desarrollado una ética de la compasión práctica que en nuestro tiempo ha sido renovada como un «humanismo del otro» [Humanism of the Other] por Emmanuel Levinas. Es bien sabido que ya en Nietzsche encontramos una crítica básica de la ética de la compasión, que caracteriza desdeñosamente como la «ética de los débiles» y de los «perdedores». Pero un modo de vida que se perfecciona a sí mismo no implica una vida sin dolor ni sufrimiento, significa simplemente la vida sin todo el sufrimiento innecesario que nos causamos unos a otros. Así es precisamente la «compasión desesperada con todos los seres», [hopeless compassion with all beings], como subraya Levinas, que demuestra ser moral en la crisis ecológica y humana.

Schopenhauer, que hizo de la experiencia la base de la ética y que no propagó ninguna ética de la obligación abstracta, diferenciada entre tres incentivos morales básicos: el egoísmo, que "desea el propio bien"; Malicia, que "desea el daño de otro", y compasión, que "desea el bien de otro". Para Schopenhauer, la compasión, la participación directa en el sufrimiento de otro, es el "fenómeno básico" "basic phenomenon" de la ética de la que derivan el humanitarismo y la justicia⁵⁹⁵.

La compasión derriba la pared entre «tú y yo », nos dice Martin Buber. Max Horkheimer más tarde llamó a esto la «solidaridad de los enfermos» [solidarity of sufferers]. Tampoco la fundación no convencional de la ética de Schopenhauer en la experiencia de la compasión, y por lo tanto en el sufrimiento universal, conduce a una moralidad nueva y sin precedentes, intenta no convincentemente derribar las virtudes cardinales de la compasión y puede entonces incluir el valor y el amor sólo con gran esfuerzo. El papel de la individualidad justificada, que en realidad practica la compasión, falta en su modelo, y tampoco trata adecuadamente con las «caras de compasión» [faces of compassion] encontradas en el mundo de la vida. Para Schirmacher, una interpretación fenomenológica de la ética de Schopenhauer como teoría bien fundada de una ética de la compasión debe, liberarse de tales limitaciones. En cambio, preguntaremos de qué manera la compasión se manifiesta en nuestro mundo de la vida y cómo percibimos las características decisivas de la compasión sin juicio de valor previo.

La cara de la compasión hacia el más lejano, [The face of Compassion Toward the Furthest], sigue siendo abstracta y se limita a burlarse de lo que Hans Jonas pide como nueva ética: la responsabilidad por la única tierra. La cara de una doctrina de la compasión [The Face of a Doctrine of Compassion], es una liberación aún mayor de los sentimientos personales de culpabilidad que dejamos con un poco de dinero para los pobres, nos es otorgada por la adhesión a un credo o doctrina. Esta cara también es extrañamente abstracta, formada por la sumisión intelectual a un orden objetivo basado ostensiblemente en la compasión. Esto puede establecerse no sólo por una religión, sino también por las doctrinas sociales ateas: los «preceptos de la moral socialista» [precepts of socialist morality] son un ejemplo. Aquí, también, la compasión permanece enteramente al servicio del propio deseo de demostrarse moral. Se puede encontrar una justificación excelente para tal compasión, así como para que se convierta en recompensas sociales sin tener que ser puesta a prueba innecesariamente. La cara de la compasión práctica [The Face of Practical Compassion], es más convincente, compuesta por las consecuencias de nuestras acciones y nuestro fracaso. Es el tipo de compasión en

⁵⁹⁵ «Schopenhauer, who made experience the basis for ethics and who did not propagate any ethics of abstract obligation, differentiated between three basic moral incentives: Egoism, which "desires one's own good"; malice, which "desires another's harm", and compassion, which "desires another's good".¹³ For Schopenhauer, compassion, the direct participation in the suffering of another, is the "basic phenomenon" of ethics from which humanitarianism and justice derive». Ob. cit. p. 2.

la que incluso el escéptico confiaría, ya que no trata de palabras sino de hechos. Esta puede, sin embargo, exhibir características sorprendentes, siendo su concreción al mismo tiempo su debilidad. Para Nietzsche en Zaratustra es la «virtud otorgante» [bestowing virtue], dando al hombre caído, un empujón para arrancar.

Schweitzer quería formular la compasión práctica como reverencia por la vida. «Es bueno preservar y promover la vida, es malo destruir o inhibir la vida», [It is good to preserve and promote life; it is evil to destroy or to inhibit life]. Este principio básico de Schweitzer debe encontrar necesariamente una gran paradoja, como Hiroshi Kojima ha demostrado recientemente. Puesto que toda vida es igual a la vida, este principio fundamental no es practicable. Según el punto de vista de Kojima, sólo como postulado escatológico dirigido a la renovación del mundo entero de la naturaleza, el principio fundamental de Schweitzer tiene significado. Kant desenmascara el rostro de la compasión práctica aún más profundamente, no podemos tener control sobre las consecuencias en el momento de un acto moral, pero somos responsables de la verdad formando la base de la comunidad humana. Sin embargo, la posición de Kant es también ambigua, ya que su compasión es para la humanidad en conjunto y no para el individuo. La compasión hacia el prójimo [Compassion Toward One's Neighbor], tiene dos caras muy distintas: una psicológicamente probable y otra improbable. «Ama a tu prójimo como a ti mismo» [Love thy neighbor as thyself], esta máxima descansa en las fuerzas de una persona, en el egoísmo, que en la definición neutral de Schopenhauer realmente sólo desea el propio bien, y por lo tanto no necesita dañar a nadie. Erich Fromm tenía razón al señalar que sólo la persona que puede amarse a sí mismo también es capaz de amar a los demás, tener compasión por el prójimo es también, en sentido positivo, compasión por uno mismo. No es un amor de la humanidad en general, pero la devoción real a través de la empatía transmitida físicamente es un logro significativo. El segundo rostro de compasión hacia el prójimo, el amor a otro más que a sí mismo, es más improbable, pero a menudo ocurre. Se demuestra en el hecho de que a veces me siento más apasionado por otro que por mí mismo (el amor), un altruismo a través de la negación del yo. Sin embargo, en el caso de la compasión altruista por el prójimo, el rostro del otro me causa dolor en su desnudez indefensa y abandonada. Levinas subordinó su ética a este mandamiento para ayudar al otro, un orden que me hace ver la debilidad y la mortalidad del otro. Esta compasión es «desesperada» [hopeless], como dice Levinas, y sabe que todos somos iguales ante la desgracia. El rostro de esta

compasión hacia el prójimo que se ofrece como sacrificio, no está formado por la desgracia que surge por la propia culpa sino por la desgracia como una característica intrínseca de la creación, es decir, por un sufrimiento inevitable. Aquí la compasión se vuelve más aguda a través del carácter del sufrimiento del mundo y, por tanto, vuelve a la definición de Schopenhauer.

El conocimiento intuitivo ilumina nuestras acciones intuitivas, muchos filósofos han conservado un estatus excepcional de la intuición, porque fueron los inventores y beneficiarios de la teoría. Para Scheler, la intuición era capaz de romper las formas y patrones que habían prestado al universo el carácter de un mero ambiente humano, y el amor *Dei intellectualis* de Spinoza conocía el significado práctico directo de la intuición. Schopenhauer, por su parte, detestaba la «percepción intelectual por ser una capacidad de disimulación» ["intellectual perception" for being a "dissembling ability"] que busca el conocimiento directo de lo que nadie puede saber. Pero esto se refería sólo a las cuestiones metafísicas y religiosas y no a ese «conocimiento intuitivo en la percepción» [intuitive knowledge in perception], peculiar del artista según Schopenhauer. Pero la compasión como forma de vida sólo se volverá tangible para nosotros cuando se haya vuelto a una sensibilización activa. Sensibilizar significa desarrollar todos los sentidos en un proceso creativo y hacerlo sin temor, sin orden, sin presciencia, sin conocimiento previo. Los conceptos tradicionales «conocimiento intuitivo» y «compasión» [intuitive knowing and compassion] tienden a encarnar ambas mitades del modo de vida humano, separados unos de otros, como generalmente sucede, con excepción de Schopenhauer y Levinas, se descomponen. El conocimiento intuitivo sin compasión ni siquiera habría comenzado a conocerse a sí mismo, y la compasión sin el conocimiento intuitivo sólo podía traer las máscaras de la compasión. También sería erróneo entender la compasión como antropocéntrica, porque el significado de la compasión no se decide por lo que deseamos o evitamos. Tener compasión significa experimentar la pasión del mundo y actuar de acuerdo con un proceso de cumplimiento más allá de la alegría y la tristeza en el sentido humano. De esta manera, la muerte puede ser experimentada intuitivamente.

Nuestra tecnología de la vida tiene éxito en Heidegger, entre la presencia y la ausencia, el Ser y el tiempo, el sujeto y el objeto. Nuestra verdadera cara permanece oscura en un sentido ontológico, pero eficaz, como subraya Levinas, precisamente por

esta razón. Pero cada restricción de esta ética de la compasión, ya sea para nuestro prójimo como Levinas o para las criaturas capaces de sentir dolor como Schweitzer, lo debilita, establece un conocimiento presuntuoso contra el inconsciente intuitivo. La compasión no conoce límites, y nuestra tecnología vital se socava cuando lo que imperceptiblemente funciona con éxito en su proceso de cumplimiento debe ser reemplazado por un «orden» [order]. Ni el caos ni un nuevo orden sin precedentes siguen el colapso interior de todos los órdenes establecidos de conocimiento y de Ser. Se nos promete una vida libre de las limitaciones de la ansiedad, practicada por el hombre con tecnologías. No lo somos, no nos poseemos, y no lo seremos, porque estas señales del pensamiento tradicional han sido extinguidas. Para nosotros, la tecnología de la vida tiene prioridad sobre toda interpretación, en ella nos adaptamos intuitivamente al proceso universal de cumplimiento, o fallamos. El cumplimiento universal es un orden que nunca podemos definir, incluso describir el cumplimiento como un orden es un error, apenas evitable. Aunque indefinible, experimentamos el cumplimiento en todas nuestras expresiones de la vida como acontecimiento que no se cuestiona, al que se presta atención incluso a lo largo de ese cuestionamiento más persistente llamado la «piedad del pensamiento» [piety of thinking] de Heidegger. El conocimiento intuitivo, tal como ha sido encarnado en la compasión, acompaña nuestra tecnología de la vida, pero no razona sobre ella. El pensamiento discursivo, el poder reflexivo del juicio, el cálculo de la ciencia, deben ser transformados en tecnologías que contribuyan de manera imperceptible al continuo auto-perfeccionamiento bajo el umbral de nuestra atención, e intervención egoísta.

El fin de la metafísica significa que un proyecto de toda la vida de la especie humana se ha convertido en su desarrollo histórico en una empresa suicida. Si avanzamos en el camino de la metafísica, sólo los artefactos sobrevivirán, no seres humanos y objetos. (Schirmacher, *The End of Metaphysics*).

5.3. *Ethics and artificiality*. Ética y artificialidad.

Estamos viviendo en la era de la posmodernidad, el fenómeno del cambio en nuestro mundo, en ningún lugar es tan evidente como en el colapso total e irreversible de la potencia autorizada de la ética. Ya sea que esté fundada deontológicamente, sobre principios utilitarios o sobre la ley natural, la conducta ética en la práctica sigue convicciones personales que no se pueden predecir ni influir efectivamente.

Cuando los políticos en las campañas electorales exigen "nuevos valores" o teóricos como Hans Jonas o Daniel Bell, depositan sus esperanzas en una "nueva religiosidad" como camino para la salvación, sólo significa esto: en las naciones industriales actuales no existen valores ni estatus religioso con toda pretensión de validez universal! La idea de la autoridad misma, de la que ninguna ética parece poder prescindir, ha desaparecido. Porque en postmodernidad, la autoridad no es un punto de debate; No está sujeto a dudas, no hay planes para su reemplazo⁵⁹⁶.

La autoridad con su función de dar órdenes ha desaparecido. Heidegger en su «investigación sobre la verdad del ser» para una ética, y en su *Carta sobre el Humanismo*, resistió la presión para convertirse en ético frente a los inmensos problemas de la actualidad. Pero si uno traza un juicio justo de la contribución de Heidegger a la ética, no debe sostener una comprensión tradicional de la ética como disciplina filosófica. En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger realiza una demostración magistral del proceso de una ética fenomenológica, incluso y especialmente cuando rechaza el término y las expectativas tradicionalmente asociadas con él, y en su lugar investiga su lingüística, sus orígenes. La palabra griega *ethos* se refiere según Heidegger a la «región abierta» donde el hombre «habita», y en palabras de Heráclito el hombre «habita», en la medida en que es hombre, en la proximidad de Dios. Esta proximidad, la «clarificación del ser» de Heidegger, proporciona el «sano y salvo», el «mal» y determina todas las «éticas primordiales». Sin embargo, con Heidegger, el conocimiento preexistente del ser representaría la mayor traición del ser y

⁵⁹⁶ «When politicians in election campaigns demand "new values" or such theoreticians as Hans Jonas or Daniel Bell place their hopes in a "new religiosity" as the way to salvation, it means only this: in today's industrial nations there exist neither values nor religious strictures with any claim to universal validity! The idea of authority itself, which no ethics seems to be able to do without, has gone missing—just like that. For in postmodernity, authority is not a point of debate; it is not subject to doubt, there are no plans for its replacement». (Schirmacher, Wolfgang, *Ethics and Artificiality*. In: Wolfgang Schirmacher. *Just Living. Philosophy in Artificial Life*. Atropos Press. New York, Dresden. 1991. p. 1)

no podría dejar de ahogar cualquier investigación que nos llevara a lo abierto y lo no determinado. Pero, ¿cómo puede el Dios ausente, el ser oculto, lo desconocido jamás ejercer autoridad alguna?, se pregunta Schirmacher. Si nada se sabe, entonces no se puede decir nada, no se puede deducir nada, nada puede fundarse. Norma sin nombre, ética infundada, moralidad no prescriptiva, esto suena contradictorio y, sin embargo, es aquí donde se debe buscar la conexión de Heidegger a Schopenhauer y también a la posmodernidad. Una ética fenomenológica no está orientada a la norma, ni fluye de ninguna autoridad, sino que se constituye como una fenomenología de la ética vivida.

La ética de la Morada de Heidegger evita comenzar con un debe. En la «morada» [dwelling], que abarca una unidad familiar así como la considerada «morar con las cosas» [sojourn with the things], se toca un rasgo fundamental de la ética. Nos preocupamos por la ética porque buscamos llevar una vida más humana, una existencia que llamamos «morada» en un sentido enfático. La promesa de la ética es tan íntima como pública: una vida plena y nada más, si la ética está basada en Dios, el bienestar general o la ventaja personal. Con semejante ética de la morada, parecemos inevitablemente echados sobre nosotros mismos, al final de vuelta al *ego* impotente. Una filosofía de la vida humana en nuestros días no puede aparecer en el papel de una antropología, porque no somos ni parte ni todo. Las investigaciones ontológicas sobre la esencia, los límites y las proporciones del hombre, ¿anuncian una nueva multiplicidad en la autoimagen del hombre y un renacimiento del humanismo?. La objeción al antropocentrismo es uno de los rasgos más convincentes del pensamiento crítico actual. Es demasiado evidente que el hombre como centro autodesignado del mundo ha llevado al medio ambiente, así como a nosotros mismos, a una situación miserable. Contra un nuevo humanismo de Marx a Sartre, Heidegger argumenta con fuerza que implicaría la determinación del hombre con referencia a una interpretación de la naturaleza, de la historia, del mundo, ya fijada, de la tierra del mundo [Weltgrund], es decir, del ser en el todo y por lo tanto, todos los antimetafísicos, trabajan bajo el hechizo de una metafísica cuyo orgullo, y falta es saber demasiado sobre cosas que son inaccesibles a nuestro conocimiento.

En su investigación, Heidegger ha ceñido incesantemente el proceso del acontecimiento o evento [enownment], la conclusión interminable del mundo, y lo ha nombrado de varias maneras: superar la metafísica, la liberación, y finalmente, el

«enownment», finito. Ninguno de estos giros puede ser tomado como una respuesta, pero proporcionan un medio de expresión para lo que el brillante concepto de la filosofía de la vida tiende a oscurecer. La «corriente primordial» [Urströmen], término de Husserl, la vida no es apropiada para ser usada como un concepto filosófico fundamental, pues tomaría los movimientos más libres y los rigidizaría como una ciencia biológica o prejuicio antisocial. Sin embargo, con la experiencia de llegar a ser y la cercanía a la muerte, la vida nos da una pista de cómo estamos. La cuestión clave de la bioética, no es antropocéntrica ni biologista en este ámbito. La filosofía de la vida del hombre, que hoy día tiende un puente a la antropología y la ontología, puede permanecer sólo como investigación, cuando auto-operativamente trabaja sus propios descubrimientos.

Después de que la ilusión del sujeto, con su creencia en el progreso, se ha desvanecido, descubrimos lo que siempre ha ocurrido: vivimos como medio ambiente, hemos sido bios desde el principio. La salida del antropocentrismo es redescubrir el «ser-en-el-mundo» [being-in-the-world], un descubrimiento de la riqueza de nuestra existencia y de la responsabilidad que está ligada a ella. Somos los artificiales de la naturaleza, es decir, ni los auto-fabricados ni los nuevos dioses. En el uso de hoy en día, «artificial» se ha degradado al contrario de lo «natural», como si las artes humanas no se limitaran a llevar a cabo la naturaleza humana y no fueran así la confirmación más decisiva del modo humano de existir como naturaleza. Vivir artificialmente significa estar versado en el arte de la vida, ser humano sin tener que ponerse en contra de otros caminos de la naturaleza. Como los artificiales, no pasamos la responsabilidad, ni a las fuerzas extra-humanas ni a las limitaciones de la tecnología instrumental, sino a los fracasos y los éxitos de nuestro arte de la vida. Nuestra Bioética [Bioethics], como arte de vivir humanamente.

Fue Schopenhauer, quien reconoció la capacidad de los animales para sentir dolor. La ética de la piedad, [pity], compasión de Schopenhauer, abarca a todas las criaturas sufrientes. Cuanto más sensible es una persona hacia sus semejantes, más sus sentimientos tienden a extenderse también a otras formas de vida. A medida que la falta de inclinación crece para tratar a los demás seres humanos como meros medios y percibirse como un mero rol social, se puede observar una transformación correspondiente de nuestro comportamiento hacia los animales. Pero la verdad es que

las limitaciones para servir como argumentos se construyen con las herramientas de la razón instrumental, cuyas operaciones olvidan sus orígenes, limitan la variación y cuentan con un horizonte fijo. Pero el proceso de la vida no tiene nada en común con el escenario del instrumento antropomórfico. Los criterios generales de viabilidad y sensibilidad al dolor no se aplican sólo a los seres humanos. Cualquier cosa que tiene vida tiene derecho a la vida, y cualquier cosa que pueda experimentar dolor no debe ser herido. Ética idealista de Albert Schweitzer influenciada por Schopenhauer. Una ética fenomenológica no está interesada en la casuística. La esfera del mundo de la vida actual es sin duda una tecnología moderna, sin embargo, se percibe todavía en gran medida dentro de la esfera de los oficios manuales y la industria, como disposición a la mano [Zuhandenheit], o bien dentro de la esfera del conocimiento científico, como objetividad [Vorhandenheit]. De este modo surgen las limitaciones fatales, se construye el «sufrimiento real, existente» [real, existent suffering], que se supone que hace imperativo abordar los problemas inmediatamente. Pero tales perspectivas desde hace tiempo obsoletas (desde el mundo de la vida) como disposición a la mano [Zuhandenheit] y objetividad [Vorhandenheit] ya no tienen ningún poder formativo. La esfera de la tecnología moderna es la artificialidad, y este arte de la vida se ríe de la maniobra transparente de ontologizar los sufrimientos y conflictos provocados por los sistemas políticos y económicos y por la ignorancia sistemática de las ciencias. Los inventos más innovadores de la actualidad, desde la tecnología de la información hasta la biotecnología, fueron posibles sin ningún tipo de experimentación animal. El concepto más decisivo aquí es el de la simulación, como lo es en la posmodernidad. La inclinación pre-moderna hacia lo «real», intensificada en la modernidad hasta el extremo con el fin de explotar y agotar la naturaleza, debe ser superada y reemplazada por la simulación en la esfera de la artificialidad. Aquí Schirmacher, vuelve a recordarnos a Borgmann respecto de su reconocimiento de la simulación, la virtualidad de hoy mediante la tecnología. Una negación de la voluntad de vivir, un ascetismo que evita el sufrimiento futuro, la extirpación voluntaria de la especie humana, según Schopenhauer, sería la única cura realista. «Despedirse del antropocentrismo y experimentar de nuevo la muerte parece la solución más razonable»⁵⁹⁷. Respecto de la negación de la voluntad de vivir, Borgmann, como católico, estaría en contra.

⁵⁹⁷ «To take leave of anthropocentrism and experience death anew seems the more reasonable solution». Ob. cit. p. 4.

La exigencia es que la muerte debe ser conquistada, y la ciencia promete esto. Sin embargo, el miedo a la vida [Fear of Life] es el peor consejero. El miedo a la muerte [Fear of Death], como sabemos, provoca la atrofia de la vida, la precaución nos impulsa a volvernóos mezquinos. Ya no es una vida si uno constantemente tiene que asegurar su seguridad. Por el contrario: la muerte es parte integrante del arte de la vida. «Corriendo hacia la propia muerte», una muerte que uno nunca puede morir, intensifica la vida. Es como los artificiales que permanecemos mortales: nunca se trata de conquistar la muerte, sino de tener el poder de morir. Según Schopenhauer, sin embargo, la muerte no llega, ha llegado desde hace mucho tiempo a nuestro nacimiento. Heidegger llamó a la muerte que necesitamos la «cordillera del ser» [mountain range of being], la medida de autenticidad de la cual el «destino del Ser» [Seinsgeschichte] se libera.

5.4. *Homo generator – militant media & postmodern technology. Homo generator.*

Desde el siglo XIX, el hogar de una persona en el mundo se ha convertido en una máquina y sirve como origen de objeto alienado de sí mismo. La revolución de los artefactos se percibe como una negación del cuerpo natural, nuestra cultura está fascinada con el cuerpo inmaterial que no conoce ningún proceso de envejecimiento y puede superar incluso la muerte. La tecnología moderna parece ser tan hostil al cuerpo natural como el cristianismo premoderno. La relación entre cristianismo y tecnología actual, nos aclara Borgmann: «Evidentemente, el progreso de la tecnología parece hacer que el cristianismo sea superfluo e irrelevante»⁵⁹⁸. Los Cyborgs de *Donna Haraway* están a la vuelta de la esquina: Robots como híbridos hombre-máquina que no pueden morir con cuerpos que no envejecerán. La Tecnología moderna, es el asesinato del Cuerpo, [The Modern Technology, is the Murder of the Body]. Y ningún grupo mejor calificado para juzgar la tecnología moderna para Schirmacher, que estos doce, si 12: Arthur Schopenhauer, Karl Marx, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Hannah Arendt, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard. La tecnología moderna, como fuerza global, es una empresa claramente occidental, como nos decía Weber: «es únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia”»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ «Most obviously the progress of technology seems to render Christianity superfluous and irrelevant». (Borgmann, Albert. *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Brazos Press, 2003, p. 7).

⁵⁹⁹ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia editora, 1991, p. 2.

«Modo, que no funciona» [Wege, nicht Werke], dice Heidegger, que es lo que tenemos que considerar. La preocupación radica principalmente en la percepción, con los males de la autoridad, el antropocentrismo y el logocentrismo. Atacan una visión tradicional del mundo que funciona como un filtro inútil. Curiosamente, el cuerpo es considerado por estos pensadores como nuestro lugar de resistencia cada vez más influyente, cuanto más el progreso tecnológico parece poner en peligro la esfera corporal. El poder salvador del ahorro [Hölderlin's Rettende] de la tecnología es presentado y producido por una experiencia estética que vive la vida misma. Nuestro cuerpo experimenta un «ser-en-el-mundo» [being-in-the-world] sin cadenas y más allá de la falsa dicotomía de racionalidad e irracionalidad. Esta experiencia cotidiana de existencia auténtica se llama *Dasein* y se hace más fuerte a raíz de su ausencia.

La Dialéctica negativa de la tecnología: es el nacimiento del Homo generator [Negative Dialectics of Technology: Homo Generator's Birth]. Parece obvio que los medios de comunicación son una máquina del cuerpo que ya no forman parte de un marco moderno de las grandes narrativas de la emancipación y el progreso, sino más bien a los cuentos posmodernos triviales de «todo el mundo es un artista y todo vale» [everybody is an artist and anything goes]. La tecnología mediática posmoderna ofrece la oportunidad para la participación masiva y difumina la distinción entre creador y público. Las formas de los nuevos medios, como las videocámaras y los sistemas de computación y diseño, buscan liberar la creatividad y parecen contradecir las predicciones de Heidegger y Adorno de que la tecnología moderna transformará la singularidad creativa y la innovación artística en un producto listo para consumir de un supermercado gigante llamado cultura. «Pero nos estamos engañando a nosotros mismos: la simulación de la creatividad en la tecnología de los medios posmodernos es desafiada por una dialéctica negativa de la tecnología con sus contradicciones de las tecnologías de la muerte versus las tecnologías de la vida, siendo mediocre frente a convertirse en uno mismo»⁶⁰⁰. El uso ideológico de estas contradicciones es generalizado, especialmente en la forma de cuerpo vs. cuerpo virtual, realidad vs. realidad virtual, verdad vs. Falso. Contradicciones de las que ya nos avisaba Borgmann.

⁶⁰⁰ «But we're only fooling ourselves: the simulation of creativity in postmodern media technology is challenged by a negative dialectics of technology with its contradictions of death technologies versus life technologies, being mediocre versus becoming yourself, participating versus originating». (Schirmacher, Wolfgang, Homo Generator - Militant Media and Postmodern Technology. In: Gretchen Bender, and Timothy Duckrey, *Culture on the Brink: Ideologies of Technology (Discussions in Contemporary Culture)*. The New Press. 1994. p 1).

Los críticos contemporáneos de la tecnología mediática posmoderna como Neil Postman, Stuart Ewen o Paul Virilio se han referido al «Homo faber», como el artista ingeniero, y su producto «comida rápida», «comida basura» vaya, y no han reconocido al «Homo Generator», el artista mediático, como generador de la realidad humana y su responsabilidad por el mundo artificial del mañana.

Los "tecnólogos radicales" [radical technologists] pueden creer que utilizan la tecnología antes de que sean utilizados por ella, pero esto es causado por una ignorancia filosófica que no encaja su inteligencia tecnológica. Todos estos nuevos radicales que Andrew Ross mencionó se sienten atraídos por la abrumadora necesidad de responsabilidad que presenta el estado podrido de la tierra. Cada uno de ellos es un auténtico homo generator que acaba de nacer violentamente en la sangre y la mierda sin ningún conocimiento acerca de su propio destino⁶⁰¹.

«Lo que yo llamo homo generator se da cuenta de la esperanza y la angustia de los filósofos después de Hegel, un Dasein más allá de la metafísica, un ser humano que no necesita ser, ni certeza, ni verdad. La tecnología moderna es el lugar de nacimiento del homo generator, pero ambigua»⁶⁰². Homo generator no es un cuento telemático de triunfo tecnológico sobre la naturaleza, como Vilcul Flusser solía decir y la prueba de una mutación tecnológica a una forma superior de vida. Un filósofo de la tecnología que hace valer su profesión tiene que amar y odiar la tecnología al mismo tiempo, reconociendo nuestra deuda con Kierkegaard que hizo de movimientos tan contradictorios una poderosa comunicación indirecta. El homo generator no es una historia de éxito y no garantiza el progreso, pero por el mismo homo generator se comienza a cumplir la existencia artificial de la humanidad. Esto ocurre bajo la amenaza de muerte para la especie en ecicidio, Winner ya nos hablaba de la destrucción de la naturaleza por parte de la tecnología, y el homo generator tiene que afrontar con valentía su propia mortalidad, complementada como siempre por la natalidad.

⁶⁰¹ «The "radical technologists" may believe they use technology before they are used by it, but this is caused by a philosophical ignorance which ill fits their technological smartness. All these new radicals Andrew Ross mentioned are attracted by the overwhelming need for responsibility the rotten state of the earth displays. Each of them are a genuine homo generator just born violently in blood and shit with no knowledge whatsoever about its own destiny». Ob. cit. p. 2.

⁶⁰² «What I call homo generator realizes the hope and the angst of the philosophers after Hegel, a Dasein beyond metaphysics, a human being which needs no Being, no certainty, no truth. Modern technology is the birthplace of homo generator, but an ambiguous one». Ob. cit. p. 2.

A los críticos de mentalidad moderna les encanta culpar a los «medios militantes» de «homogeneizar» [the "militant media" of "homogen-erating"] la realidad. Esta identificación reduccionista va desde «defender el sistema» hasta «divertirnos hasta la muerte» ["defending the system" to "amusing ourselves to death"]. Los críticos posmodernos culpan a los medios de comunicación de «homo-generaciones», [homo-gener-ating], un acto contundente de auto-creación culpable de antropocentrismo, una simulación sin original. Como se describe en el análisis de Baudrillard de la Comunicación: El único impulso irresistible es ocupar el espacio vacío, la representación que es, por excelencia, la pantalla. Borgmann con su paradigma del dispositivo [device paradigm], ya nos decía que la cultura aborrece el vacío y lo llena con la televisión. Sin embargo, el homo generator para Schirmacher revoca un concepto erróneo de la humanidad. Homo sapiens, homo faber, homo creator, ninguno toca el núcleo. Seguiremos pensando, continuaremos fabricando herramientas, e imaginaremos ser el creador de las cosas, de nuestros actos y pensamientos. Pero todo esto palidece en comparación con la inmensa capacidad de producir nuevas formas de vida y determinar el futuro tanto biológico como espiritual de la tierra. El homo generator ya no es un diletante aficionado cuyos éxitos se deben principalmente al azar. El homo generator no tiene que conformarse con lo que se le da, trabaja sin ninguna restricción, con la construcción fundamental de la vida en todas las formas. En consecuencia, el homo generator está en condiciones de adaptar, de hacer a medida la evolución. Nuevamente Schirmacher nos recuerda el concepto Orteguiano de «sobrenaturaleza», Ortega ya nos decía que mediante la técnica, el hombre crea su sobrenaturaleza, su solución destinal en un mundo que le es ajeno, y que por lo tanto a de reformar. El hombre metamorfosea el mundo natural, lo corrige mediante la técnica y lo adapta a su propio yo generando una nueva circunstancia, «la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. La técnica es la reforma de la naturaleza»⁶⁰³. Como nos recordaba también González Quirós, «la técnica no sería ya una respuesta a la necesidad, [...] sino casi lo contrario: una posibilidad de nueva vida»⁶⁰⁴.

⁶⁰³ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p. 28.

⁶⁰⁴ González Quirós, José Luis, *La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales*, Revista de Estudios Orteguianos, 12-13, 2006, pp. 95-111.

Aceptemos o no el hecho, nos hemos convertido en *homo generator*, más visiblemente en la tecnología genética, pero igualmente en la tecnología de los medios de comunicación. Un desafío filosófico sin precedentes radica en descubrir y reforzar esos rasgos ya de acuerdo con este nuevo tipo de ser. No podríamos haber descubierto la tecnología genética o la realidad virtual como una capacidad o la nuestra si no pertenecía a nuestra naturaleza y si no fuera una característica de nuestra tecnología vital, tecnología de la vida [life technology].

Si entendemos el *homo generator* no como un caso extremo, sino como la norma, una de nuestras conjeturas sobre la humanidad es entonces fortalecida, una que nos ha determinado desde hace mucho tiempo inconscientemente, pero se pronuncia sólo con gran aversión. Si penetramos en todas las disimilitudes y arrancamos el último velo de la analogía entre lo humano y lo animal, entonces se hace irrefutable: somos los seres artificiales entre todos los demás, nuestros cuerpos son artefactos por naturaleza⁶⁰⁵.

«La política del cuerpo del *homo generator* es ver, escuchar, oler, tocar, pensar antes de actuar, afirma la percepción estética como la base de la comprensión y la interacción»⁶⁰⁶. El *homo generator* no tiene miedo de sus errores, porque son inseparables de su éxito, como nos enseña la política del cuerpo, el *homo generator* es un comienzo concreto, único pero no original, cuidando de uno mismo sin egoísmo.

A Schirmacher le gusta seguir «huellas», rastros [traces], en el sentido de Derrida, en y más allá de las simulaciones en las tecnologías de los medios posmodernos. Revelando, construye, abre, rasga el tejido de lo conocido. Revelar a través de los medios de comunicación trae de vuelta al cuerpo en el asombro, en la risa, e incluso en la repugnancia. Pero los medios de comunicación tienen que convertirse en militantes [But media has to become militant]. Lo que los medios de comunicación de hoy nos quitaron, los medios militantes lo pueden restaurar: generando el cuerpo, siendo uno mismo, superando la autocensura. Las tecnologías de la Muerte, son una identidad

⁶⁰⁵ «If we understand *homo generator* not as an extreme case but as the norm, one of our conjectures about humanness is then strengthened, one which has long determined us subconsciously but is uttered only with great aversion. If we penetrate all the dissemblance and tear away the last veil of analogy between human and animal, it then becomes irrefutable: we are the artificial beings among all others, our bodies are artifacts by nature». Ob. cit. p. 2.

⁶⁰⁶ «*Homo generator's* body politics is to SEE/ HEAR/ SMELL/ TOUCH/ TASTE/ THINK before you act, it claims aesthetic perception as the basis of comprehending and interaction». Ob. cit. p. 2.

corporativa, [Death technologies' is a corporate identity!]. Iconos en la política y la cultura pop, los medios militantes pueden obligarlos a bailar riendo ante la muerte, como nos enseña Bataille, tienen que romper las reglas del sentido común y la decencia. El homo generator es rebelde, no toma prisioneros, interrumpe violentamente la rutina diaria, la ironía posmoderna es el estilo del homo generator. La revelación de la verdad nunca es directa, sino más bien un acontecimiento complejo en la vida que necesita ocultar tanto como revelar. La diferencia resulta de la potencia que se encuentra en lo desconocido, en lo no conocido o nunca conocido. La ausencia impide el antropocentrismo, la mayor amenaza para la humanidad. La ambigüedad nos devuelve la intuición, la intuición que nuestros cuerpos poseen. La diferencia, la ausencia, la ambigüedad pertenecen al reino de la ocultación, la tecnología de vida más influyente que encontraremos. El proceso continuo de ocultar protege al homo generator de participar, de comprar, de ser parte de lo que otros nos han revelado e impuesto como «dado» [given]. Esto aborda los roles de género, las escuelas de pensamientos, las identidades nacionales, y las tradiciones.

Ocultar tiene el poder salvador de desconectarnos de esta falsa dotación y conectarnos con el cuerpo como nuestro genuino «hogar en el mundo» [home in the world]. Por lo tanto, los medios de comunicación militantes luchan por nuestro derecho a saber que no sabemos [TO KNOW THAT WE DON'T KNOW]. Los medios militantes extraen de lo oculto, y su influencia no puede ser sobrestimada. Esta poderosa ocultación nos permite una tecnología posmoderna que ha abandonado la cuestión del control, amo de nadie y el esclavo de nadie, los medios militantes disfrutan de la ocultación en lo obvio, tanto en la rutina diaria como en la obsesión. «La conclusión es: somos chistes en el universo que morirán sólo con nuestras muertes. Esta es la política del cuerpo del homo generator! No hay razón para estar triste por ello, pero un montón de razones para celebrar la vida»⁶⁰⁷. Culpar a los medios y la tecnología por nuestra cobardía, nuestro temor de vivir corporalmente con gracia es autodestructivo. Los medios militantes y la tecnología posmoderna tienen el potencial de restaurar nuestro cuerpo: como artificial por naturaleza, como arte de vivir.

⁶⁰⁷ «The bottom line is: we are jokes in the universe which will die only with our deaths. This is the body politics of homo generator! No reason to be sad about it, but a lot of reasons to celebrate life». Ob. cit. p. 3.

5.5. *The virtual human – a Trans without qualities.* El ser Humano virtual.

Para evitar malentendidos potenciales, quisiera señalar que en mi entendimiento, las tecnologías nunca representan meras herramientas que los humanos pueden usar para fines buenos o malos. Ni siquiera la definición más precisa de las herramientas como extensiones de nuestros órganos sensoriales (televisión = ojo) caracteriza con precisión el estado real de las cosas: es en las tecnologías que damos forma al mundo humano de acuerdo con nuestras ideas. Las tecnologías son modos antropomórficos de existencia, en sentido estricto las tecnologías de la vida, y en este sentido no hay diferencia entre las tecnologías orgánicas, mecánicas o cibernéticas⁶⁰⁸.

Es importante no caer presa de la falacia de interpretar los medios de comunicación e Internet como mundos sustitutivos. Borgmann, seguramente, no estaría aquí de acuerdo con Schirmacher. Antropológicamente, el objetivo es nunca reemplazar, sino aumentar. Los impulsos e instintos de las personas de la edad de piedra no han muerto dentro de nosotros, la virtualidad nunca reemplazará a aquello a lo que actualmente nos referimos como realidad. Además, no hay que olvidar que los seres humanos se caracterizan no sólo por la mortalidad, sino también por la natalidad. La mortalidad debería idealmente aconsejarnos que retengamos el juicio de los «modos de vida» [Lebensformen] que experimentaremos con toda probabilidad sólo en sus etapas iniciales. El tema aquí no es el mundo de la generación actual de adultos, sin embargo, esto también debe tenerse en cuenta: nuestra natalidad, es decir, la capacidad de comenzar de nuevo, de hacer las cosas de manera diferente que antes, caracterizada por Arendt como la esencia de lo político, justifica completamente nuestra curiosidad sobre lo desconocido. No debemos ser obstaculizados por la edad biológica de encontrar y llegar a saber lo inesperado y lo inaudito.

⁶⁰⁸ «To guard against potential misunderstandings, I would like to point out that in my understanding, technologies never represent mere tools that humans can use for good or evil ends. Not even the admittedly more precise definition of tools as extensions of our sensory organs (television = eye) accurately characterizes the actual state of affairs: it is in technologies that we give form to the human world in accordance with our ideas. Technologies are thus anthropomorphic modes of existence, in a strict sense life technologies, and in this regard there is no difference between organic, mechanical, or cybernetic technologies». (Schirmacher, Wolfgang, *The Virtual Human - A Trans Without Qualities*. In: Oswald Schwemmer, Reinhard Margreiter, Karen Joisten, Erwin Fiala, Klaus Wieglerling, Emil Kettering, Stefan Weber, Theo Hug, Reinhard Knodt, Wolfgang Schirmacher, Wolfgang Müller Funk. *Anthropologie der Medien - Mensch und Kommunikationstechnologien*. 2002. p. 1.)

No hay nada nuevo en la noción «Bestimmung» (determinación) del «humano virtual» [virtual human]. La contemplación de la naturaleza humana, la antropología filosófica, siempre ha enfatizado la apertura como lo «existencial». Que nos determina, si bien podemos nacer en ciertas condiciones, nada nos puede mantener allí: el ser humano es un «bosquejo hecho a un lado» [thrown-down sketch] [geworfener Entwurf] para Heidegger, un proyecto sobre el cual inicialmente, las condiciones genéticas y sociales son conocidas, pero cuyo resultado nunca se conoce. Friedrich Nietzsche caracterizó al ser humano como «el animal indeterminado» [the undetermined animal], los antropólogos filosóficos de la Alemania de 1920 lo caracterizaron como la «criatura errante de la evolución» [errant creature of evolution], el ser incorregiblemente deficiente y un «error de la naturaleza», [mistake of nature]. Otra vez Ortega, como vimos en el *Coloquio de Darmstadt*. Anticipándose a Heidegger, el hombre es extraño a la naturaleza, su ubicación en ella se produce mediante un «extrañamiento», es una anomalía enferma dentro de la «physis». Para la Ontología, nos dice Ortega lo real tiene que ser posible, y el hombre como anomalía enferma dentro de la *physis*, debería de extinguirse, sin embargo el hombre es imposible y real aun siendo su esencia totalmente antinatural.

Hellmuth Plessner, señaló en su obra *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Las etapas de la orgánica y el ser humano, 1928), que nuestro lugar en el cosmos es, en principio, «excéntrico». En relación con nosotros mismos, o como Heidegger, siempre somos trans, los que nos trascienden. De acuerdo con el análisis correcto de Plessner, tomamos frente a nuestro entorno una posición elegida por nosotros mismos y controlamos con la ayuda de nuestra conciencia esta apertura de nuestras fronteras [Grenzen]. Para Immanuel Kant, la pregunta central sería, «¿Qué significa ser humano?», [What does it mean to be human?], sólo puede ser respondida así: significa ser virtual, una criatura de la posibilidad, abierta a un futuro desconocido, una trans lleno de cualidades no soñadas, insospechadas. El escritor e ingeniero Robert Musil, en su libro *The Man Without Qualities* (El hombre sin cualidades, 1930–1943). Conjuro la horrible visión de una tecnología que se ha convertido en autónoma. En esta visión negativa, el ser humano se ha reducido a una figura estadística cuyo potencial se ha convertido en su debilidad, y sólo la transgresión puede prometer lo real. Pero las infinitas posibilidades no deben conducir a la indecisión que deja la tarea de gobernar a las máquinas. Ellas pueden instar al ser humano individual a agarrar cada oportunidad,

sin embargo, no habría ningún desarrollo en absoluto, y mucho menos progreso, si nuestro lejano antepasado de la edad de piedra no hubiera sido ya un humano virtual, «diseñado» [entworfen] a la luz de sus posibilidades de la misma manera que el humano del siglo XXI.

Lo que ahora está empezando a cambiar fundamentalmente es la conciencia de esta virtualidad, lo que una vez apareció como una maldición, a falta de un *locus*, de un lugar y una identidad fija, ahora se aprecia como una oportunidad. Antes de que las computadoras se sientan los programadores, diseñadores gráficos, incluso los filósofos, que diseñan cada vez mejor, más compleja y valientemente nuevos mundos. Peter Sloterdijk habla de una «crisis del espacio» [a crisis of space], porque el reconocimiento de nuestra virtualidad general desafía las nociones de espacio y espacialidad. Como los «artificiales de la naturaleza» [artificial ones of nature] de Plessner, nos encontramos no sólo en un «ser-en-el-mundo» [being-in-the-world] para Heidegger. Más bien, debemos definir [sind ... zu bestimmen] como un «ser-para-el-mundo» activo en Deleuze. Concretamente, esto significa que los seres humanos producen mundos y no simplemente residen en ellos. Nuevamente Ortega en boca de Schirmacher, como nos decía Ortega, el hombre no se somete al mundo, mediante un acto de fuerza en contra de una circunstancia impuesta, y utilizando como herramienta la técnica, el hombre crea mundo. «El mundo, la circunstancia, se presenta desde luego como primera materia y como posible máquina»⁶⁰⁹. Los actos técnicos del hombre, el conjunto de ellos es la técnica, imposición del hombre para cambiar a la naturaleza, «la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto»⁶¹⁰. Creando una sobrenaturaleza entre el hombre y la naturaleza, por lo que «la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. La técnica es la reforma de la naturaleza»⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p 52.

⁶¹⁰ *ib.*, p 31.

⁶¹¹ *ib.*, p 28.

Sin embargo, ¿no sería concebible que nuestras posibilidades culminaran en el acto de acabar con nosotros? "¿Qué viene después de nosotros?", Preguntó el semanario Die Zeit en su edición especial del milenio (1/1999) e imaginó un futuro posible sin los humanos como los conocemos: "Ninguna especie persiste por la eternidad. Esta ley hace excepciones sólo para las más primitivas de las formas de vida ... Miremos en el espejo: en ninguna parte vemos un signo de que el estado actual de evolución es óptimo. "Muchos profetas del futuro creen que la humanidad ya está trabajando en su Sucesor, el übermensch, un ser post-humano descrito prosaicamente: "La realidad virtual da a sus percepciones un nuevo espacio ... La persona física y psíquica se vuelve cada vez más artificial, un plan hecho real. Las tecnologías de trasplante cerebral y de fármacos orientados a la expansión de la conciencia están todavía en sus primeras etapas de desarrollo y, sin embargo, apuntan hacia el final de lo que la evolución ha provocado con un esfuerzo tan enorme. Si bien es cierto que en la cultura siempre hemos tenido una forma de reinventarnos, pero podemos estar en el umbral de una nueva fase: la reconstrucción del cuerpo, la mente y las emociones⁶¹².

El experto en robótica germano-estadounidense Hans Moravec dice que las máquinas algún día nos superaran, [But the machines will one day surpass us], [werden sich von uns fortentwickeln]. El universo heredará máquinas superinteligentes, y los humanos biológicos, sus predecesores, serán relegados a la memoria histórica. Con tan sombrías perspectivas, una de nuestras oportunidades más prometedoras ¿es nuestra propia muerte!?, interroga Schirmacher a Moravec. Aun así, debe recordarse que ni Moravec ni sus críticos pudieron averiguar quién tiene razón, es, pues, sólo una cuestión de qué fines se desea lograr en el trabajo de uno. Sin embargo, ninguno de nosotros puede determinar de antemano los resultados indirectos de nuestras propias acciones (o inacción), pues el nexo de posibilidades es demasiado complejo.

⁶¹² «Yet would it not be conceivable that our possibilities culminate in the act of doing away with us? "What comes after us?" asked the weekly newspaper Die Zeit in its special millennium edition (1/1999) and imagined a possible future without humans as we know them: "No species persists for eternity. This law makes exceptions for only the most primitive of life forms... Let us look in the mirror: nowhere do we see a sign that the current state of evolution is an optimum." Many prophets of the future believe that mankind is already working on its successor, the übermensch, a post-human being described prosaically: "Virtual reality gives its perceptions a new space... The physical and psychic person becomes increasingly artificial, a plan made real. The technologies of brain transplantation and targeted consciousness-expanding drugs are still in their earliest stages of development and yet they point ahead toward the end of that which evolution has brought about with such enormous effort. While it is true that in culture, we have always had a way to reinvent ourselves, but we may be at the threshold of a new phase: the rebuilding of body, mind, and emotions."» Ob. cit. p. 2.

Por lo tanto, bien puede ser el caso de que el humano virtual es el que va a superar a los seres humanos como los conocemos, pero esto significa poco *sub specie aeternitatis*. Puesto que ningún ser humano histórico puede pretender ser el ser humano por excelencia, no hay que lamentar en absoluto la superación de una raza particular de seres humanos: el ser humano es lo que el ser humano se convierte - ni más, ni menos⁶¹³.

Vivimos una Ontología de realidades ficticias [Ontology of Fictitious Realities]. Se habla hoy en América de la «alquimia de las nuevas tecnologías» [alchemy of new technologies], que hace realidad el viejo sueño: transformar la realidad de plomo en una edad de oro de posibilidades ilimitadas, = virtualidad [virtuality]. Sin duda, la noción de alquimia describe un rasgo decisivo de la reconstrucción de la realidad con la ayuda de la tecnología: violamos conscientemente las reglas de la vida natural para crear una vida artificial para nuestros deseos. El mundo como máquina de deseo, como Deleuze y Félix Guattari predijeron en el *Anti Edipo* (1972). La alquimia exitosa [gelingende] que transforma la naturalidad en artificialidad está, produciendo un mundo que podría parecerse al familiar, pero que de hecho es muy diferente.

La tecnología de la información, por otra parte, genera una segunda naturaleza, más humana, que sólo se orienta ocasionalmente a la primera (sobre todo para aprender algo útil para el desarrollo de nuevas tecnologías). De la mano de esto va una reinterpretación radical (ni siquiera consciente) del "Papel del Ser Humano en el Cosmos" (Max Scheler): más que ser parte de la naturaleza, la naturaleza se convierte en parte de nosotros. Nuestra construcción de un mundo exclusivamente humano y nuestra adopción de la antropomorficidad como nuestra medida suprema, está totalmente de acuerdo con los esfuerzos ecológicos y con los límites del crecimiento. Nuestra protección de la naturaleza es la auto-preservación (instinto de conservación)⁶¹⁴.

⁶¹³ «Thus, it may well be the case that the virtual human is the one who will overcome humans as we know them, but this means little *sub specie aeternitatis*. Since no historical human being can claim to be the human being par excellence, one need not regret at all the overcoming of a particular breed of humans: the human being is what the human being becomes – no more, no less. .» Ob. cit. p. 2.

⁶¹⁴ «Information technology, on the other hand, generates a second, a more humane nature, which orients itself only occasionally to the first (mostly in order to learn something useful to the development of new technologies). Hand in hand with this goes a radical reinterpretation (not even a conscious one) of the "Role of the Human Being in the Cosmos" (Max Scheler): rather than our being a part of nature, nature becomes a part of us. Our building of a solely human world and our adopting of anthropomorphicity as our supreme measure, accords completely with ecological strivings and with the limits of growth. Our protection of nature is self-preservation». Ob. cit. p. 3.

Este el punto de la controversia: ¿triunfará la máquina con su perfecta uniformidad sobre el ser humano falible, notoriamente ambivalente?, la pregunta planteada es incorrecta para Schirmacher. Ya sea que la tecnología se convierta en autónoma o permanezca controlable es una cuestión de poder, de control, y por lo tanto el tipo de pensamiento anticuado, ni siquiera sostenible con los militares. Las decisiones de liderazgo se hacen de manera diferente hoy, son procesos de retroalimentación que dependen de datos complejos. Lo que cuenta en el mundo de los seres humanos es lo que se llama el mercado, el número de los satisfechos, y nunca se pregunta a las máquinas si están satisfechas. Así que la pregunta no es quién controla la percepción del mundo, porque los humanos siempre han respondido a esta pregunta ellos mismos: La respuesta es el ser humano, y siempre lo será, hasta el «último humano» [last human] de Nietzsche. La verdadera pregunta es: ¿Cómo pueden nuestras tecnologías aprovechar eficazmente el potencial inexplorado de los seres humanos, cómo pueden transformar nuestras virtualidades mentales en realidad?. El verdadero desafío es evitar que este proceso de desarrollo, que no es lo mismo que progreso, llegue a su fin. «Aristóteles, el padre de toda la ciencia, ya nos ha proporcionado la máxima adecuada: el potencial está por encima de la realidad. Lo que una vez fue meramente pensable, ahora se está construyendo como una cuestión de rutina!»⁶¹⁵. Seguirá siendo cuestión de peso: frente a esta apertura antropológica, ¿cómo se gana una identidad propia?. Tendremos que aprender que la evanescencia y la eficacia no son objetivos mutuamente excluyentes. Por el contrario: este «yo» [myself] impermanente, apenas perceptible y sin embargo una motivación única para la ética, existe como parte integral de la buena vida.

Vilem Flusser abogó por una ontología de la falta de fondo que toma en serio el ser humano como ser auto-diseñado [Selbstentwurf]. La colocación de suelos artificiales (algo parecido a lo que Hans Jonas tiene en mente cuando habla de fundar una nueva religión) es un posible pero sólo eficaz localmente aquí. Los creyentes deben reprimir el hecho de que inventaron a los dioses, y esta amnesia forzada tiene consecuencias que van mucho más allá de la fe religiosa⁶¹⁶.

⁶¹⁵ «Aristotle, the father of all science, has already provided us with the suitable maxim: potential stands above reality. What was once merely thinkable, is now being built as a matter of course!». Ob. cit. p. 3.

⁶¹⁶ «Vilem Flusser advocated an ontology of bottomlessness that takes seriously the human as self-designed being [Selbstentwurf]. [7] Laying down artificial floors (something along the lines of what Hans Jonas has in mind when he speaks of founding a new religion) is a possible but only locally effective expedient here. Believers must repress the fact that they invented the gods, and this forced amnesia has consequences that go far beyond religious faith». Ob. cit. p. 3.

El reconocimiento de la ausencia de fondo, estimula la existencia de una elevación. Tal apertura a la existencia puede tener éxito [gelingen] sólo a través de nuestras tecnologías de vida, las que nos preservan en el ser antropomórfico. Una de estas tecnologías de la vida es la identidad: la auto-determinación puntual y la ficticia saltando-fuera-lugar de nuestro comportamiento-mundo. Nuestra identidad es puntual, no habitual en el tiempo, y ficticia porque nunca puede codificarse y se reinventa en cada interpretación. Ni siquiera la memoria es confiable, ya que recordamos de manera diferente cada vez, y somos difusores de nuestros horizontes, recordando a Gadamer.

Un giro (Heidegger) hacia los medios de comunicación, como el que se está produciendo actualmente en forma de lo que Reinhard Margreiter denomina el "giro medial" "medial turn," concebiría a los medios como el lugar sin ubicación donde llevamos a cabo una vida ética. La tercera globalización (Sloterdijk) hace ahora posible un comportamiento global [Weltverhalten] en el que dichas constantes antropológicas como el amor, el odio y la frustración siguen siendo reconocibles, pero todavía pueden ser entre corchetes [eingeklammert] (Edmund Husserl); Es decir, despojado de su eficacia directa⁶¹⁷.

Confirmarnos nuestra propia existencia en los medios de comunicación. ¿Mi vida tiene éxito [gelingen]?, esta cuestión fundamental para cualquier ética, que sólo se puede responder individualmente, es planteada perpetuamente por nosotros mismos en los medios de comunicación. En un sentido preciso, los medios de comunicación son nuestra autobiografía: inscribimos nuestra vida en los medios de comunicación, al menos en la medida de lo posible (recordemos Facebook e Instagram). La ética como morada, Ética de la vida virtual [Ethics of Virtual Life], con uno mismo y con las cosas también ha sido siempre medial, desde las culturas orales con sus épicas vivimos una vida medial, mucho antes de intentar capturar la reflexión en los conceptos. En el desarrollo de la oralidad a la alfabetización a la comunicación electrónica, nada de esto ha cambiado fundamentalmente: los medios de comunicación como tecnologías de la vida preceden a la tecnología de la verdad de la filosofía.

⁶¹⁷«A turning (Heidegger) toward the media, such as is currently taking place in the form of what Reinhard Margreiter refers to as the "medial turn," would conceive of media as the place without location where we carry out an ethical life. The third globalization (Sloterdijk) now makes possible a global behavior [Weltverhalten] in which such anthropological constants as love, hate, and schadenfreude remain recognizable yet can still be bracketed [eingeklammert] (Edmund Husserl); i.e., stripped of their direct efficacy». Ob. cit. p. 5.

Porque en el proceso del olvido, reforzamos imperceptiblemente nuestro sentimiento, nuestra intuición y nuestro gusto por lo que es propio de nosotros mismos. El rastro del momento permanece invisible-visible, ya que nos hemos abstenido de desarrollar el «camino equivocado» de Heidegger (Holzweg), que conduce al territorio sin territorio, en un camino hacia la felicidad. El ser humano virtual vive bien cuando ha olvidado su virtualidad. Olvidada si, efectivamente, pero amplificándola diría yo.

5.6. *Technoculture and Life Technique*. Técnica de la vida.

Un fenomenólogo en la tradición de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre no sabe de antemano cómo debería ser el mundo, sino que permite que los fenómenos en su contexto, digan cómo se muestran para nosotros. Esto siempre conlleva sorpresas, y hacer filosofía resulta ser ante todo un acto de descubrimiento. Por lo tanto, una pieza de evidencia fenomenológica nunca es una definición, sino un «camino» [path] para Heidegger, un informe intermedio bien considerado de un proceso de conocimiento que comienza con lo particular y es siempre revolucionario. La percepción no convencional de los artistas y filósofos, se remonta a una actitud fenomenológica. Sin embargo, para él [zeitgeist] actual, un procedimiento fenomenológico que dialécticamente obliga a la sensibilidad ética y el rigor estético para «confundir» [aufheben] (Hegel) en una técnica de vida basada en la justicia aparece como una hiperpercepción peligrosa. Pero una forma de pensar que toma la caída de Heidegger como su comienzo y reconoce en la tecnocultura su fenomenal punto de partida, no tiene miedo a la plenitud de una vida artificial y práctica, la hiperpercepción inconscientemente, como una cuestión de curso.

Una filosofía que supera nuestra época debe comenzar con una abstención fenomenológica tan necesaria como trivial. Lo que toda persona razonable reconoce hoy como base de su percepción de la realidad, el fenomenólogo no debe aceptarla como algo hecho: que los problemas pueden ser reconocidos y, en principio, resueltos. Si este principio de una conducta-mundo orientada hacia la supervivencia, siempre optimista y orientada hacia el progreso es radical, entonces el mundo cotidiano se transforma «en nuestros ojos» (Merleau-Ponty) en una pesadilla de mundo. La red mundial de problemas actuales, desde el medio ambiente hasta la justicia social y el desempleo, evoca un profundo sentimiento de impotencia y, en última instancia, de resignación. Las cegueras sistemáticas de las soluciones científicas y técnicas son tan desastrosas como

las promesas de salvación sostenidas por las ideologías. Borgmann estaría de acuerdo con estas afirmaciones de Schirmacher, respecto de la justicia social, el desempleo y las ideologías. Sólo muy pocos filósofos todavía cumplen su tarea de tomar la perspectiva del conjunto sin consideraciones anti-epistemológicas, y su diagnóstico está en la diferencia: el pensamiento de la posmodernidad es visible en todas partes: ningún significado, ninguna identidad, ningún acuerdo, Sin progreso, sin rescate. Sin embargo, no se debe calificar esto de filosofía meramente negativa, ya que contiene una plétora de fragmentos y juegos culturales, fracturas y superficies, repetición y abandono creativo [Verlassen], aplazamiento y la tan hablada ausencia de esperanza. Sin embargo, es difícil para nosotros detectar el mensaje del todo en nuestra renuncia de cualquier significado que nos afecte, y sin embargo, tal es el caso. ¿Cuál es el caso? [Was ist der Fall?], ¿Que hay un mensaje del todo? [Dass es eine Botschaft des Ganzen gibt?], se pregunta Schirmacher.

Objetivamente, los problemas políticos, económicos y ecológicos del mundo tecnológico parecen insolubles. Sin embargo, este diagnóstico sólo puede ser realizado por un observador que no es parte. Aquellos que representan ciertos intereses destruirían el fundamento de su propio negocio si admitieran esta insolubilidad. La resignación es inhumana, y sin embargo, si seguimos a Schopenhauer, representa únicamente el interés de la verdad universal, que juzga el cosmos que conocemos: la vida no vale la pena vivirla, porque produce sufrimientos sin fin. El ser humano, según Schopenhauer, es de todas las criaturas que sufren el único que a través del discernimiento puede romper el ciclo de «comer-y-ser-comido» [eat-and-be-eaten] y así convertirse en un modelo para toda la creación. La extinción voluntaria de la voluntad de la vida en nosotros mismos permitiría a la humanidad triunfar sobre la naturaleza. Lo que al principio apareció como resignación se revelaría entonces como una salida satisfactoria. Pero ¿puede llamarse éxito algo que se parece al suicidio colectivo de la especie humana?, Borgmann como católico diría rotundamente que no, y yo personalmente estoy con Schirmacher y su duda, que se responde por sí sola, nadie puede entender el suicidio como éxito de una especie, es «inhumano», valga el término. Hoy en día, los impulsos antropofugales son más fuertes que nunca, y no se necesita un profeta para predecir el suicidio de nuestra especie en el próximo milenio (como dije en la prólogo de la tesis, con la humanidad diseminada en dos o tres planetas, las probabilidades de una extinción de nuestra especie son prácticamente cero). Una humanidad que simplemente continúa como de

costumbre con su teoría y práctica, su gestión de conflictos e ideología del progreso, está condenada. Admitimos que los conflictos son irresolubles, que con los medios teóricos y prácticos que tenemos, estamos simplemente tratando los síntomas. Pero los grupos de presión, ya sea que reciban su mandato del estado, la economía, la cultura o la religión, rechazan cualquier noción de admitir su propia quiebra, ven la autocrítica simplemente como una estrategia para afianzar su propia influencia. Por lo tanto, representan el principal obstáculo para el cambio, y una falta de nuestra técnica de vida.

Pero la muerte de Dios y la desaparición del sujeto no han dejado de lado la promesa filosófica de la libertad, la igualdad y la hermandad, ni la han transformado en una mera declaración que se produce en las constituciones nacionales. Por el contrario: las nociones de libertad, igualdad y hermandad pueden ser usadas para demostrar lo que no es el caso hoy día. La libertad como valor fundamental de los países occidentales, la igualdad como el principal logro de los antiguos estados socialistas - aquellos que no representaban ningún interés ideológico nunca vieron que ninguno de los dos valores se diera cuenta de manera suficiente. Y la fraternidad es a menudo un deseo piadoso, literalmente; Es la ofrenda emocional de las religiones, y aparece como el amor de la naturaleza en el discurso ecológico. En esta era post-socialista, la dicotomía entre el primero y el tercero estalla con absoluta vehemencia, tras el colapso del segundo mundo y la fusión del cuarto y el tercer mundo empobrecido⁶¹⁸.

El sujeto, que prevalece en el mundo humano, ya sea como ciudadano individual responsable, o como producto del desarrollo social, es una ilusión, tan peligrosa para nosotros como para el mundo que compartimos. Sin embargo, el antropocentrismo continúa funcionando como el paradigma oculto para todas nuestras decisiones políticas, económicas y ecológicas. Sólo la cultura de la posmodernidad ha roto con el antropocentrismo, debido a su carácter altamente anárquico e individualista.

⁶¹⁸ «But the death of God and disappearance of the subject have by no means dispensed with the philosophical promise of liberty, equality, and brotherhood, nor caused it to ossify into a mere declaration occurring in national constitutions. On the contrary: the notions of liberty, equality, and brotherhood can be used to demonstrate what is not the case today. Liberty as the core value of the western countries, equality as the primary accomplishment of the former socialist states – those who represented no ideological interest never saw either of the two values sufficiently realized. And brotherhood is often a pious wish, quite literally; it is the emotional offering of the religions, and turns up as the love of nature in the ecological discourse. In this post-Socialist age, the dichotomy between the first and third is erupting with utter vehemence, following the collapse of the second world and the melding together of the fourth and the impoverished third worlds». (Schirmacher, Wolfgang, *Technoculture and Life Technique: On the Practice of Hyperperception*. In: Wolfgang Schirmacher. *Just Living. Philosophy in Artificial Life*. Atropos Press. New York, Dresden. p. 2)

Para la abdicación del sujeto (ya dominado por sus propias obras) y el descubrimiento del individuo son mutuamente dependientes; La muerte de uno es el nacimiento del otro. El sujeto antropocéntrico, atrapado como estaba en las categorías de dominación y centro, es vencido por el individuo antropomórfico que Hegel concibió como el particular, que une en sí singularidad y generalidad⁶¹⁹.

Antropomórfico [Anthropomorphic] significa que el ser humano no necesita avergonzarse de ser, humano. No podemos hacer otra cosa que vivir como seres humanos, e incluso nuestra inhumanidad lo confirma. Pero en ninguna parte nuestras existencias, en cuya descripción Heidegger se embarcó en *Ser y Tiempo*, señalan la necesidad del antropocentrismo. Todo depende de la diferencia entre antropocéntrico [Anthropocentric] y antropomórfico [Anthropomorphic], a partir de esta diferencia aprendemos cómo se manifiestan la técnica de la muerte y la técnica de la vida. El salto de antropocéntrico a antropomórfico no es sino una de varias posibilidades de realizar el giro, y todos estos caminos comparten el mismo origen con el Holzwege de Heidegger: del «ser humano» al *Dasein* (existencia), de la lengua [Sprache], a la saga [Sage], del marco [Gestell], al acontecimiento [Ereignis]. En el mundo tecnológico, la diferencia entre antropocéntrico y antropomórfico puede describir bien la diferencia entre la caída y la supervivencia de la raza humana, la imposibilidad o la posibilidad de una vida artificial autogenerada en la que podamos existir humanamente. Mientras permanezcamos antropocéntricamente cegados, nuestros conflictos primarios permanecerán objetivamente irreconciliables. Pero en la dolorosa transición a una visión antropomórfica del mundo, nos damos cuenta de que ni siquiera los términos «objetivo», «conflicto» o «solapabilidad» son neutrales. Si bien la creciente destrucción del medio ambiente y la ingobernabilidad de los estados son cuestiones reales, son causadas por los delirios antropocéntricos de una ciencia y tecnología «objetivas», que proporcionan medios de dominación sobre la naturaleza y sobre los seres humanos. Quien busca comprender a los seres humanos y la naturaleza, y reconocerlos como existentes en una relación consigo mismo, ayuda a la desaparición del conflicto.

⁶¹⁹ «For the abdication of the subject (long since dominated by its own works) and the discovery of the individual are mutually dependent; the death of the one is the birth of the other. The anthropocentric subject, caught up as it was in the categories of domination and center, is overcome by the anthropomorphic individual that Hegel conceived of as the particular, which unites in itself singularity and generality». Ob. cit. p. 2.

La libertad, la igualdad, la fraternidad han sido antropocéntricamente distorsionadas. Sin embargo, en verdad, el individuo libre no tiene que aprender la fraternidad, la tiene como fundamento. Es bastante evidente que la renuncia a la dominación se extiende tanto a la naturaleza como a la propia existencia. La libertad que repudia el antropocentrismo, ya no puede entenderse como un ataque a la multiplicidad de los seres vivos. Pues los fenómenos del mundo antropomórfico tienen su propio conjunto de leyes, y despreciar estas leyes conduce a la destrucción. Que la libertad ha llevado a la subyugación y la independencia por la seguridad, es un hecho histórico, pero sólo puede justificarse desde una perspectiva antropocéntrica. Cualquiera que quiera gobernar debe temer a sus oponentes, y necesita aliados, estrategias, victorias. Pero la libertad para la singularidad [das Eigene] no tiene necesidad de subyugar nada, es abierta e interesada no en el logro de una meta sino en la realización de un contexto. Pero el filósofo también, exhibe características de libertad antropomórfica, el pensamiento filosófico es el único camino para conservar una comprensión sin prejuicios de lo que es. Pero la filosofía contemporánea tiene tanto miedo de esta tarea que preferiría reconciliarse con su propia abdicación que atreverse a asumir el gran proyecto. Ya no admite la posibilidad de «grandes pensadores» [Meisterdenker], ni se adhiere a la noción de que los filósofos saben mejor que otros, aparte de lo que las normas sociales permiten.

Una de las estrategias es tomar el toro por los cuernos [is taking the bull by the horns]: criticar la creciente dominación del hombre sobre la naturaleza, cargada con el antropocentrismo y el logocentrismo. Biocentrismo, cosmocentrismo, Naturaleza o Dios en el centro de un nuevo pensamiento, una nueva moralidad o una nueva religiosidad. Heidegger es citado injustificadamente por los restauradores del antiguo poder central que le deconstruyeron como historia del ser y lo derrotaron en el «pensamiento del acontecimiento» [Ereignisdenken]. La renuncia aparentemente desinteresada del mundo en el que se nos arroja históricamente es sólo un engaño etiquetador: no ocupado y por lo tanto no esencialmente cambiante, el mundo tecnológico ejecuta el espíritu de sus constructores, indiferente a la manada de los «enanos» culturalmente críticos. «Enanos» (νάvoς), críticos sin capacidad crítica, amplificados por las tecnologías y redes sociales, me atrevo a decir yo, «liliputienses» mínimos sin capacidad de entenderse como «enanos» y ciegos sin posibilidad de vislumbrar «gigantes».

El mundo tecnológico, tan antropocéntricamente como se ha diseñado, desde hace mucho tiempo ha hecho una burla de los planes humanos. Lo que alguna vez pareció ser una herramienta y un adorno, es presente y futuro para nosotros y ahora configura incluso los movimientos más íntimos de nuestras vidas. Quien y lo que soy se decide en medios cuya composición técnica es tan universal que ya no parece a nadie como tal. La dominación planetaria de la tecnología, reconocida como tal por Heidegger, ha cambiado desde hace mucho tiempo de una dominación sobre otra en el modo de vida compartido por todos. Visto fenomenológicamente, y por lo tanto sin evasión, el fenómeno "mundo tecnológico" nos dice que nosotros los seres humanos hemos asumido toda la responsabilidad por el mundo⁶²⁰.

Ni Dios, ni la naturaleza, ni el destino, ni el accidente han creado el mundo de hoy. Si uno substraer el antropocentrismo de estos hallazgos, tomando alegría en la dominación, placer en el éxito, derecho a matar: en resumen, omnipotencia divina, entonces empezamos a tener una idea de lo que se nos exige. «¡El mundo es nuestro espejo, no nuestra corona!», el mundo a nuestra propia imagen en palabras de Schirmacher, y nuevamente Ortega, ya dijimos que el hombre hace y fabrica mundo.

Mientras que el hombre puede no ser la medida de todas las cosas en el mundo tecnológico, el hombre sí es el principio de todas las cosas en él. La tecnología de la vida humana forma el planeta. Las fronteras nacionales, morales e intelectuales han sido trascendidas, y las culturas, una vez obligatorias, son marcadas como liquidaciones. Antropocéntricamente, esto se entendería como evolución y pérdida de la «naturaleza cultural» [cultural nature]. La biotecnología finalmente ha comprendido del mundo viviente algo que desde hace tiempo se ha atribuido a la cultura y la tecnología: creamos nuestro propio mundo y sólo nosotros tenemos la responsabilidad de ello. Pero, ¿quiénes somos?, el desafío de una biotecnología que se propone crear el «nuevo ser humano» [new human being] consiste en no saber quiénes somos.

⁶²⁰ «The technological world, as anthropocentrically as it has been designed, has long since made a mockery of human plans. What once seemed tool and embellishment, is present and future for us and now shapes even the most intimate stirrings of our lives. Who and what I am is decided in media whose technical composedness is so universal that it no longer strikes one as so. Technology's planetary domination, recognized as such by Heidegger, has long since changed from a domination over some other into the mode of life shared by all. Viewed phenomenologically, and thus without evasion, the phenomenon "technological world" says to us that we human beings have taken over all responsibility for the world». Ob. cit. p. 3.

Los pronunciamientos sobre la naturaleza humana, ya sean dados por Dios o biológicamente probados, son fraudulentamente alcanzados e irreversiblemente marcados por el antropocentrismo. Incluso definiciones como el animal no «determinado» [the non-determined animal] (Nietzsche) y «la criatura errante de la evolución» (Odo Marquard) expresan sólo lo que no somos. Heidegger recomendó en su crítica al humanismo que despreciemos al humano para conocer al humano, y este procedimiento sí produce significado.

El mundo dice que el ser humano es la criatura que siempre puede comenzar de nuevo, que en última instancia es impredecible, y es capaz de cualquier cosa. El punto aquí no es juzgar como bueno o malo, lo que constituye la existencia del ser humano, es su capacidad en cualquier momento, para comenzar de nuevo y su fino desprecio por los hechos. El hombre es la criatura que sorprende, para quien ninguna ley es lo suficientemente buena, ya quien ningún fin puede atar. La criatura existente transforma incluso la muerte en un nuevo comienzo, tanto en el reconocimiento como en la represión, e incluso en la muerte. La «Natalidad» [Natality] de Hannah Arendt, y la mortalidad tienen la calidad de una creación en peligro de extinción, pero auto-realizada, de la vida artificial como la que existe. Nuestras más modernas tecnologías nos hacen tan obviamente Homo generator, es decir, originador del mundo humano y toda la vida dentro de él. Esta vocación es una intensificación de nuestra creatividad, pues el homo generator trabaja con los elementos más fundamentales de la existencia: tanto con genes como con ideologías e instituciones. Esta creación originaria de la plenitud es mundana en cuanto a fenómenos como el amor y la confianza. En el arte se convierte en un *opus*, pero sólo desde que hemos llegado a la madurez tecnológica se convierte en la tecnología de la vida. No somos lo que somos, y tampoco somos lo que seremos. Somos el proceso impredecible, totalización sin totalidad, como lo concibió Sartre.

La causalidad empleada por las ciencias, así como los marcos de referencia empleados por el campo de la ética, sólo sirven para ejercer la dominación sobre los fenómenos, a los que pertenece también el hombre. Tal responsabilidad y justicia prescribe, se legitima fenomenológicamente a través de un exceso de dominación, y se interesa principalmente en las consecuencias. Cuando se emplean definiciones (que prescriben lo que es humano, natural, éticamente aceptable), entonces funcionan como

normas legales que se aplican jurisprudencialmente al caso individual. La certidumbre antropocéntrica con que se apropia el tribunal de la razón o la sabiduría superior de la ley natural todavía no ha desarrollado una grieta en su fachada. Pero una responsabilidad o una justicia que representa los intereses de la humanidad (o una de sus máscaras, como Dios, la naturaleza, el estado) es totalmente inadecuada para facilitar una salida a la crisis actual. Tenemos que encontrar el camino de regreso del "principio de responsabilidad" (Jonas) al origen de la responsabilidad, a la justicia, y mirar fijamente las consecuencias inevitablemente nos desviará. Las consecuencias meramente nos juzgan; Son inútiles como principios rectores, ya que están irremediabilmente enredados en las redes de un mundo antropocéntrico⁶²¹.

La justicia antropomórfica surge en el acto creativo mismo y busca el fenómeno del cual el responsable es siempre parte en su modo primordial de ser. Porque es injusto tener que asumir la responsabilidad de un fenómeno malogrado, y por lo tanto irresponsable. El homo generator se conoce como el principio de todos los fenómenos, y es este mismo conocimiento el que le permite percibir su responsabilidad en el origen de la justicia, en la simultaneidad de los acontecimientos, en la escucha atenta de la obstinación de la ocurrencia. De Heidegger y su caída aprendimos que el punto de inflexión que demandamos hoy rompe con la historia del ser y, al hacerlo, nos catapulta fuera del mundo cotidiano. Sin embargo, la metafísica de la presencia, del tiempo y del centro determina nuestra praxis y critica como siempre lo ha hecho. Sin embargo, el mundo tecnológico con el que está en conflicto es, visto fenomenológicamente, simplemente el negativo de un entendimiento [enownment] del mundo [Weltereignis]

⁶²¹ «The causality employed by the sciences as well as the frames of reference employed by the field of ethics serve only to exercise domination over phenomena, to which category man also belongs. Such responsibility and justice prescribes, legitimates itself phenomenologically through an excess of domination, and is interested primarily in the consequences. When definitions are employed (that prescribe what is humane, natural, ethically acceptable), then they function as legal norms that are jurisprudentially applied to the individual case. The anthropocentric certainty with which the court of reason or the higher wisdom of natural law are appropriated has still not developed a crack in its façade. But a responsibility or a justice that represents the interests of humankind (or one of its masks, such as God, nature, state) is utterly unsuited to facilitating a way out of the current crisis. We have to find our way back from the "responsibility principle" (Jonas) to the origin of responsibility, to justice, and staring fixedly at the consequences will invariably lead us astray. The consequences merely pass judgment upon us; they are useless as guiding principles, since they are hopelessly entangled in the networks of an anthropocentric world». Ob. cit. p. 4.

que ya «existe» [exist], sin siquiera haber llegado a comprenderlo. Todo pensamiento filosófico después de Heidegger trabaja en exhibir este cambio fundamental, que golpea el fondo de nuestra visión contemporánea del mundo y nuestro modo acostumbrado de sentir. La exclamación de Heidegger «sólo un dios puede salvarnos» [only a god can save us] hace eco de las palabras de Hölderlin y no es en absoluto un grito convocando a una autoridad, el salvador, el nuevo centro. En lugar de eso, «un dios» apunta hacia el poético «Geviert» de lo divino y mortal, de la tierra y del cielo. Uno tendría que ser antropocéntricamente ciego y carecer de sentido para las interconexiones que se abrirían de ese modo, tomar en cuenta el «Geviert» de Hölderlin como concepto filosófico y leer un «centro» en la «multiplicidad cuádruple» [fourfold multiplicity] que es tan completa que está descentralizada.

En realidad es muy poco lo que Heidegger quería transmitir con su término *Ereignis*, ya que cada nuevo término es codiciosamente arrebatado por la industria cultural como un nuevo concepto guía y, por lo tanto, impotente, así lo describió Herbert Marcuse. Sin embargo, las cosas han resultado peor que eso, ahora que en el X aniversario del nacimiento / muerte de Heidegger ha aparecido la tan esperada *Beiträge zur Philosophie* (Contribuciones a la Filosofía), cuyo subtítulo es *Vom Ereignis* (Desde el acontecimiento). Nada es más sagrado en la postmodernidad, ni siquiera el oponente de uno, y todo sirve a las modas como mero accesorio. «Sin embargo, arriesgamos un intento de descifrar la firma del mundo después del punto de inflexión: la vida artificial como un acontecimiento de la tecnología se muestra a nosotros cuando hemos completado el giro de antropocéntrico a antropomórfico»⁶²². En esta revocación radical del mundo familiar, una tecnología de la vida, adquiere el significado de una responsabilidad por nuestra propia creación. Tal responsabilidad del Homo generator no comienza sólo cuando las consecuencias comienzan a aparecer, más bien, representa la justicia en su origen. Es en el acto de la creatividad misma que la humanidad decide, la humanidad que traemos a cada fenómeno pero no forzamos al fenómeno.

⁶²² «Let us nevertheless risk an attempt to decipher the signature of the world after the turning point: artificial life as an enownment of technology shows itself to us when we have completed the turn from anthropocentric to anthropomorphic». Ob. cit. p. 5.

Estas objeciones implican falsamente que tenemos una elección y que sabemos, contrariamente a todas las apariencias, que no tenemos ninguna responsabilidad por un mundo justo. Este supuesto conocimiento, sin embargo, sería una presuntuosidad antropocéntrica, mientras que la constitución antropomórfica del mundo tecnológico se revela a cualquiera que esté preparado para aprehender la realidad tal como es en sí misma y por nosotros mismos. «La vida artificial no es una utopía ni un objetivo aspirado, es la simple descripción de un fenómeno: así es como vivimos. Simplemente no queremos admitirlo, en detrimento de todos»⁶²³. La responsabilidad creativa que respeta su propia constitución antropomórfica comienza con un rechazo, que no es un intento de escapar a la responsabilidad por la justicia, sino todo lo contrario: una condición previa necesaria para ello. Debemos negarnos a reconocer los problemas que nos plantean: necesidades objetivas, intereses justificados, objetivos sociales, evaluación de consecuencias, derechos codificados o no escritos, todo esto conspira para liberarnos de la responsabilidad. Lo que se nos pide es compartir las cargas y compartir las soluciones a los problemas con cuya aparición no tuvimos nada que ver. La «culpabilidad por asociación» [Guilt by association] apenas es una legitimación suficiente del llamamiento para el compromiso y el apoyo. El escapismo postmoderno, a menudo calumniado, es la negativa justificada a recompensar, incluso por reconocimiento, a los autores de sus hechos.

Por el contrario, nuestro rechazo a reconocer los problemas prefabricados y ayudar a implementar sus soluciones supuestamente realistas es precisamente lo que nos permite generar nuestro propio mundo y poner toda nuestra existencia en su surgimiento. El homo generator no se permitirá perder, a través del compromiso, su derecho de origen. Insiste en el cumplimiento del mundo, cuando otros han optado desde hace tiempo por el mal menor⁶²⁴.

⁶²³ «Artificial life is no utopia and no aspired-to goal; it is the simple description of a phenomenon: this is the way we live. We just don't want to admit it - to the detriment of everyone». Ob. cit. p. 5.

⁶²⁴ «On the contrary, our refusal to acknowledge prefabricated problems and help implement their supposedly realistic solutions is the very thing that enables us to generate our own world and to stake our entire existence on its emergence. Homo generator will not allow himself to lose, through compromise, his right of origin. He insists upon the fulfillment of the world, when others have long since opted for the lesser evil». Ob. cit. p. 6.

El significado concreto de esto en el caso de la eutanasia es que sólo el sufrimiento necesario tiene un lugar en la vida artificial, sólo el dolor inevitable, sólo la ansiedad y la pérdida, mientras que el sufrimiento auto infligido no posee derechos y no puede representar un problema. En cambio, la justicia antropomórfica exige que los médicos hagan todo lo posible para prevenir discapacidades severas en primer lugar, y les prohíbe condenar conscientemente al martirio a cualquier criatura capaz de sentir dolor. En la esfera [Horizont] de la vida artificial, la justicia, que se legitima como responsabilidad hacia los demás y era una máscara para el dominio antropocéntrico, se convierte en una praxis liberada de la interacción creativa con el mundo. Esta liberación no es resignatoria, sino militante hasta el punto de ruptura de la comunicación.

Porque la meta no es la comprensión mutua entre las personas. Más bien, lo que debe cumplirse es el fenómeno y la situación en la que nosotros, como responsables de la justicia, no estamos en modo alguno privilegiados. Pensar que después de la caída de Heidegger se niega a sí mismo al alejarse y distorsionar la visión predominante del mundo y, por lo tanto, es en el mismo acto de negación que corresponde el fin de la metafísica. Este es también el significado de la posmodernidad auténtica y la razón real de su sorprendente persistencia. Borgmann seguramente estaría de acuerdo con esta afirmación de Schirmacher. Pero el pensamiento filosófico no puede permanecer negativo a largo plazo, porque es atraído por otro mundo ya existente, que nuestros problemas de hoy sólo han obstruido: la vida artificial.

La tecnocultura [Technoculture] se revela como la simbiosis de la tecnología moderna y la posmodernidad, como praxis de la hiperpercepción [praxis of hyperperception]. Esta amalgama de actividad humana y espíritu de la época [zeitgeist], es un fenómeno bien conocido. Según las concepciones tradicionales, la cultura es lo que no es la naturaleza, pero Arnold Gehlen señaló que el ser humano es «por naturaleza una entidad cultural» [by nature a cultural entity], entendiéndose aquí la cultura de la vida y la interpretación de la existencia. Con la ayuda de la cultura, el ser humano determina su lugar en el mundo. La identidad cultural así alcanzada es éticamente no neutral y debe ser complementada por la crítica cultural, que ha estado fulminando contra la «maldición de la tecnología» [curse of technology] desde el comienzo del siglo XX.

Pero liberado del papel de moldear al humano y de equipar al mundo, se ha desarrollado otra cultura que no practica la exclusión arrogante ni ve la vida cotidiana con condescendencia. La tecnología moderna ya no es ridiculizada como un oponente, sino más bien reconocida como nuestro modo de vida actual, cuyos aspectos están sujetos a su influencia. La tecnología y la cultura han entrado en una simbiosis que demuestra vitalidad cada día. La cultura ligada a la tecnología se ha vuelto tan multinacional y transcultural como la proliferación planetaria de esta última. Una tecnocultura, tanto tecnológica como cultural, presenta las caras de *Janus*, que Heidegger ha postulado como *Gestell* y *Ereignis*, y que se repiten en el libro de Schirmacher *Technik und Gelassenheit* en la diferenciación entre tecnología de la muerte y tecnología de la vida. Ya sea muerte prematura o una vida de liberación, es la misma tecnología la que contiene estas posibilidades. La decisión de si los cyborgs, las futuras fusiones de máquina y ser humano, se convertirán en «tecnofascistas» [technofascists] o en Homo generator, no se harán fuera del ámbito de la tecnocultura. Una tecnocultura activa es una «máquina del deseo» [wish machine] como Deleuze y Guattari han postulado en Anti-Edipo, y expresa en sus fantasías tecnológicas indiscutiblemente deseos legítimos. La antigua compartimentación de la cultura pop y del arte serio, que amenazaba la libertad de imaginación e interacción, se ha convertido en una diferenciación entre estilos. La cultura dominante ya no tiene una connotación despectiva, la reproducibilidad técnica es vista como una oportunidad.

La percepción en su forma excesiva de hiperpercepción [hyperperception], descubre cosas en el mundo de la vida que han cambiado desde sus orígenes. La hiperpercepción artística es la apertura real del ojo artístico, en ella, los acontecimientos se hacen visibles y se revelan a los sentidos del artista. La hiperpercepción filosófica describe cómo el cambio con respecto al origen se anuncia en el lenguaje, la imagen, y formula en concepto, un contexto que cuestiona el significado del cambio. Tal concepto de hiperpercepción no debe determinar, sino más bien hacer visible, cómo la hiperpercepción inicialmente y generalmente ocurre. La división implícita del trabajo entre la hiperpercepción artística y filosófica, entre el mundo [gibt welt] del arte por un lado y la comprensión sistemática por el otro, también permanece abierta para los cruces fronterizos. Ambos modos de percepción se necesitan mutuamente y ocurren, tanto en el artista como en el filósofo, a menudo como una amalgamación [ungetrennt]. Esta definición provisional de la praxis de la hiperpercepción ha aprendido de la

fenomenología de la percepción cómo es realizada por los grandes maestros de la fenomenología y no se refiere a las concepciones tradicionales de la percepción de los pensadores de Aristóteles a Kant. Aristóteles concebía la percepción como fundamentalmente pasiva, un prejuicio con una larga cadena de consecuencias. Kant fue el primero en reconocer la percepción como un producto de nuestra actividad, como señaló Schopenhauer, pero para Kant esto sólo se aplicaba a los sentidos. El papel decisivo de la intuición [Anschauung], esta percepción activa, está expuesta en el conocido principio de Kant: «los conceptos sin intuiciones están vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas». Nietzsche entendió la actividad perceptiva como selección, pero añadió inmediatamente que es «más fácil de replicar que percibir». Sin embargo, la filosofía post-kantiana en su conjunto está buscando una percepción capaz de hacer algo más que proporcionar simplemente la racionalidad con los ojos. Hegel, por todas sus acrobacias conceptuales, es, por supuesto, también un fenomenólogo eminente, y con una franqueza dialéctica se muestra capaz de discernir detalles y perspectivas ampliamente ignorados. Schopenhauer y los románticos llevan el cuerpo y los sentimientos al centro de la autopercepción, mientras que Feuerbach y Marx sacan al ser humano sensual y económicamente enredado de la oscuridad de la historia. Dionisio de Nietzsche se hace símbolo y paradigma de una percepción juguetona de la sobreabundancia de la vida, y desde entonces, la hiperpercepción ha sido la firma del artista-filósofo. Para una fenomenología de la percepción que se remonta a la hiperpercepción, el mundo no es lo que pensamos o fabricamos, pero, según Merleau-Ponty, lo que vivimos, el proceso de la vida antes de toda interpretación, la «corriente primordial» de Husserl, [Urströmen]. El ser necesita al ser humano para «presentar» [anwesen], como subrayó Heidegger. La hiperpercepción artística, en virtud de su subjetividad a menudo extrema, es de todas las formas de aprehensión de los fenómenos la más abierta al mundo. Hay mundo [gibt], de Heidegger en la obra de arte, la verdad se pone en movimiento [ins Werk gesetzt] el mundo de la vida y se hace visible como convocación del ser humano y la cosa. En Nietzsche la voluntad del arte se vuelve decisivamente visible: en la voluntad antropocéntrica de mentir, el significado de la percepción es oscurecido inicialmente, sólo para resplandecer antropomórficamente, en la hiperpercepción del nihilismo activo, más claramente en el sentido de Schopenhauer.

CONCLUSIONES.
ANTROPOLOGÍA TECNOLÓGICA.

1º Parte. Siglo XIX y XX.

INFLUENCIAS TEOLÓGICO-ECONÓMICAS EN POLÍTICA Y SU INFLUJO EN EL ORIGEN DE LA TÉCNICA.

Tesis clásica de la técnica.

Basta leer el título del primer texto publicado por Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), para percibir las importantes influencias que ha tenido la teología cristiana (en el caso protestante su clara inclinación hacia el racionalismo económico), en el resultado de los diferentes escenarios económicos pasados y presentes de Occidente, en la constitución de un *ethos* económico. Así mismo, la configuración de estos escenarios económicos, ha inducido a una disposición específica de los diferentes contextos políticos a un lado y al otro del Atlántico (actualmente basados en el estado de derecho defendido por Weber: libertad personal, garantías jurídicas y división de poderes). Lo que nos lleva al influjo de un *ethos* económico específico, como *condición necesaria*, para la formación del capitalismo moderno (como nos aclara Villacañas), y su posterior influencia sobre la ciencia y la técnica moderna Occidental, la «tecnología», imprescindible para el desarrollo capitalista.

Una moral de virtud en la obra derivada del ascetismo religioso, es directamente relacional con la «ética social» del espíritu capitalista, y con su ascético *ethos* profesional salvífico. Siendo la entrega a la «profesión» de su *ethos* racional ascético (como misión Divina) y el enriquecimiento imprescindibles al orden económico capitalista de innovación técnica, basado este en un «racionalismo económico» científico. Por lo que el «espíritu capitalista» Weberiano, sería un caso del desarrollo del racionalismo, con el protestantismo ascético cristiano (y su concepto puritano de la profesión) como antecesor racionalista.

Para el cristianismo protestante, introducir la violencia en la ética, como medio de oposición al pecado, fue un legítimo recurso de emanación divina, que además permitía el sostenimiento del estado. El estado moderno como entidad política de dominación efectiva en Weber, se define en función de la posesión y monopolio de este medio, la violencia física, siendo fuente de derecho de uso legítimo. Dentro de este

estado, la política es entendida como la aspiración al poder (dominación de unos hombres sobre otros), convirtiéndose esta en profesión y por tanto generando el político profesional.

Para Weber, la separación del poder económico y el poder político era fundamental, como nos dice en su *El político y el científico* (1918), teniendo que ser el político profesional por lo tanto económicamente independiente de su ejercicio de la política. Transformada esta, en una «empresa» de profesionales de alta cualificación (al modo capitalista), clave en la lucha por el poder (partidos modernos). La organización de los partidos es vital en la conquista del poder político, concentrándose temporalmente en los procesos electorales masivos de sufragio universal. Para Weber no hay libertad sin *ethos* (sitio ético de la política como causa), centrándose en la ciencia, la política y la empresa (como nos aclara Villacañas).

Es la cuestión Weberiana de la relación entre la ética y la política central. La ética absoluta que obliga e impone la verdad sin advertir las consecuencias no ayuda, por lo que cualquier acción orientada éticamente ha de ajustarse a dos máximas opuestas, la «ética de la convicción» y la «ética de la responsabilidad». Sin llegar Weber a una solución clara, nos dice que no existe una ética que para alcanzar buenos fines, no tenga que recurrir a medios moralmente dudosos. Ninguna ética puede resolver que medios y consecuencias morales quedan justificados por un fin moralmente correcto. Y siendo la violencia factor determinante en la política, la intensidad de la tensión existente en la ética entre medios y fines, es patente.

Hay un *ethos* afín entre ciencia, empresa y política, nos dice Villacañas. La ciencia para Weber, está condicionada por su alto estadio de especialización, y únicamente mediante este, puede el científico obtener una perdurabilidad de lo hecho. Ciencia que hoy como «vocación» depende de la especialización para servir al conocimiento.

La política, central en la reflexión weberiana y en su *Historia económica general* (1923), sitúa el devenir sociopolítico en un eje principal teologicoeconómico, incorporando el referente técnico científico tecnológico que modifica, acelera y maximiza su control sobre todo lo político, religioso. Siendo consustancial al

capitalismo económico de producción barata a gran escala en una constante retroalimentación. Por lo que será este progreso científico técnico de producción origen de la fábrica moderna, el catalizador del proceso de desarrollo capitalista, situando su génesis en Inglaterra, Reino Unido (máquina de vapor). Aunque será la ciencia moderna del XIX y XX con su sistematicidad y centros especializados como laboratorios, la que haga a la industria artífice de un capitalismo totalmente desarrollado en occidente. Siendo sus notas características, la organización racional del trabajo, la supresión de barreras entre economía interior y exterior y la organización del trabajo sobre esa base. Estando el Estado racional Occidental moderno, con una administración orgánica estable, funcionarios especializados y derechos políticos. La alianza entre Estado y jurisprudencia formal (derecho racional) favoreció de forma indirecta al capitalismo. Afirmara Weber que lo que creó el capitalismo de verdad fue la empresa racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional, y en definitiva la racionalización de la vida, una ética racional en la economía de origen ascético religioso.

Del espíritu de la técnica.

Con una notable proyección intelectual en España, el filósofo nacionalsocialista y por lo tanto anticomunista Carl Schmitt, en su *Teología política* (1922), nos traslada en su doctrina de la soberanía los tres elementos clave de la unidad política, estado, movimiento y pueblo, ordenados en tipos de pensamiento jurídico. Dentro de la doctrina de la soberanía, el soberano de Schmitt decide acerca del estado de excepción, siendo este una doctrina de Estado, en su razón lógico-jurídica haciendo del estado de excepción la definición jurídica de la soberanía. Schmitt se pregunta la fórmula de su aplicación en una situación de conflicto. En *La Dictadura* (1921), Schmitt muestra como el problema de la soberanía es cuestión de decisión en caso excepcional, como en Pufendorff. Consistiendo la soberanía y el estado en determinar definitivamente que son el orden y la seguridad pública, y cuando se violan. Para Schmitt está muy claro que ante situaciones excepcionales, el estado debe suspender el derecho a nivel jurídico, poniendo por encima su propio derecho a la existencia. También en *La dictadura* (1921), establece Schmitt la distinción entre substancia y ejercicio de un derecho importante en el concepto de soberanía, inaprehensible por conceptos científicos naturales, es elemento esencial de la argumentación jurídica.

La doctrina sobre la soberanía del derecho de Krabbe (1857-1936), expuesta en su *La idea moderna del estado* (1906), apoya la tesis de que solo el derecho es soberano, no el estado. Viendo Kelsen (1881-1973) en Krabbe un precursor de su doctrina de la identidad del Estado y orden jurídico de su *Concepto sociológico y concepto jurídico del estado* (1922). Para Schmitt Kelsen es contradictorio, ya que adopta como punto de partida un concepto subjetivista de la forma por vía crítica, y concibe la unidad del orden jurídico como un acto libre del conocimiento jurídico, cuando el mismo Kelsen hace profesión de una concepción del mudo determinada, reprochando subjetivismo estatal a los hegelianos. Esta objetividad que reivindica Kelsen se reduce a eliminar el elemento personalista y a referir el orden jurídico a la validez impersonal de una norma. Sobre el concepto de «soberanía», tanto Krabbe, como Kelsen, coinciden en que del concepto de estado ha de desaparecer el elemento personal.

Para Schmitt los conceptos de la teoría del estado moderna son conceptos teológicos secularizados. Ya que el estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en teología. Kelsen ya advirtió en 1920 la afinidad metódica entre teología y jurisprudencia, concibiendo su visión democracia del mundo, como expresión de una actitud científica relativista e impersonal, línea seguida por la teología política y la metafísica política del siglo XIX. Para Schmitt, la forma actual de pensar técnico-económica, no distingue una noción política. Si la política se sume en la economía y en la técnica, declina en meras formas estéticas filosófico-históricas. El estado moderno, como nos dirá Weber, convertido en una gran empresa.

Schmitt como heredero del programa político de Weber, comienza su *Teología política II* en 1969, recordando su obra predecesora *Politische Theologie* (1922). Schmitt se niega a aceptar la tesis de Peterson y la de san Agustín. Acometiendo el análisis del tratado teológico *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano* (1935), el llamado documento legendario del profesor Erik Peterson. Considerado por Schmitt una traición, ya que en él se afirma como tesis final la liquidación de toda teología política, una negación teológica de la religión trinitario-monoteísta. Titulando Schmitt, *Situación actual del problema* (1969), el Epílogo de *Teología política II*, investiga *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966) de Hans Blumenberg. Negación científica de toda teología política,

Blumenberg mezcla las tesis de Schmitt con paralelismos de ideas religiosas, escatológicas y políticas. Para Blumenberg la secularización es una injusticia histórica, e intenta superarla en una legitimidad de la Edad Moderna. La tesis presentada por Schmitt no fija las tesis de Blumenberg, es una contra imagen para mostrar su posición. Blumenberg avistaba la Modernidad desde el ámbito de la ciencia, y Schmitt acabara preguntándose acerca de la libertad científica respecto de los valores, de producción técnico-industrial y la valoración del consumo humano libre, respecto de la agresividad.

En Schmitt el concepto de estado presupone el «político» en su *El concepto de lo político* (1927), lo «político» entendido como algo «estatal», apareciendo el estado como algo político, es un círculo vicioso para Schmitt. Este concepto de lo político es el que diferencia «amigo» y «enemigo», presuponiendo el concepto de Estado el conflicto, la «guerra», como lucha armada entre diferente unidades políticas, siendo el progreso técnico productor de armas para la guerra, no generando este progreso ningún tipo de perfeccionamiento moral humano. El enemigo es el extranjero, y basta su esencia como algo otro, su alteridad como negación del modo propio de existir, que en extremo es posible el conflicto, la defensa, el combate para preservar la propia vida y evitar la eliminación física. Por lo que la guerra derivada de la hostilidad, es negación absoluta de otro ser. No siendo una meta, sino que como posibilidad real determina el pensamiento y la acción del hombre, provocando un comportamiento político específico. Es en esta lucha real, donde se manifiesta la consecuencia extrema del reagrupamiento político entre «amigo-enemigo». Un mundo sin lucha, sería un mundo sin distinción entre amigo y enemigo, y por lo tanto un mundo sin política. Lo «político» ha de ser comprendido mediante la posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo. Decisivo, y consecuencia de ello la unidad política «soberana» en un sentido de «unidad».

Maquiavelo, Hobbes y Fichte, con su «pesimismo» antropológico (conexión entre teología y política), presuponen la posibilidad real de la distinción «amigo-enemigo». Los conceptos de amigo y enemigo en su significado concreto existencial, no deben ser debilitados por concepciones económicas o morales, como sucede en el liberalismo, que vincula lo «político» desde lo «ético» subordinándolo a lo «económico», y donde la figura del enemigo es la un competidor comercial, ya que en el campo económico no hay enemigos, es un mundo moralizado y ético donde solo

existen adversarios. Vehículo del imperialismo económico liberal, es el concepto ético-humanitario de humanidad, no siendo un concepto político y no le corresponde una unidad política. Por lo que organizar un estado ideal no político «universal» para todos los estados de la tierra, significaría la plena despolitización, y por ende, la desaparición de los estados.

En el siglo XX, inherente a la economía liberal (proveniente del estado liberal del XIX), surge el progreso técnico como cuasi religión, le tecnología como objeto de fe (Schirmacher opinara igual), situando el progreso moral como algo dependiente y circunstancial del progreso económico. Generando para Schmitt en su explicación histórica de la época de la técnica, una desespacialización política global, una desterritorialización de la vida social. Síntoma todo ello de una neutralidad cultural que lleva a una indiferencia espiritual. De la «técnica» por si sola, no se puede extraer ninguna consecuencia espiritual, ni progreso cultural, ni sistema político definido. El espíritu del tecnicismo en las masas, ha generado un activismo antirreligioso, una fe en un dominio ilimitado de la naturaleza, y también por ende de la physis humana, fe en las infinitas posibilidades de perfeccionamiento de la existencia del hombre en el mundo.

Schmitt ve en la técnica, que no conoce fines sino medios, una ausencia de la idea política, y una supuesta neutralidad que no es real. Ya que está al servicio de ideologías como la liberal-capitalista o la comunista-soviética. El desenlace último vendrá dado por una política fuerte que adueñándose de la técnica generara un nuevo reagrupamiento «amigo-enemigo». Es una ilusión para Schmitt de las masas industrializadas sumidas en la religión del tecnicismo, la despolitización absoluta a través de la tecnología, y por ende el cesa de la guerra con una paz universal. La técnica no puede facilitar la paz o la guerra, como medio puede apoyar ambas, a la guerra y a la paz.

Técnica antigua y moderna.

Es en la investigación Heideggeriana de la esencia de la técnica, problema del ser. Heidegger en su ensayo *La pregunta por la técnica* (1949), coincidirá con Schmitt en que la técnica es medio para un fin, y en que no es algo neutral, de hecho, concibiéndola de esta forma, no seríamos capaces de vislumbrar su esencia. Afirmando

Heidegger la esencia antropológica de la técnica, como hacer del hombre, coincidirá con Ortega y Gasset.

Para reconocer y entender la esencia de la técnica, Heidegger busca la verdad a través de lo correcto, único medio libre de relación con la técnica desde su esencia. En el surgimiento del «desocultar», del traer-ahí-delante, la *alétheia* (ἀλήθεια), acontece la verdad. La «técnica» del griego *technikón*, significa que pertenece a la *techné* (τεχνη), y la *techné* pertenece al traer-ahí-delante, como algo poiético, referente a la *poiesis* (ποίησις), al producir. La *poiesis* (ποίησις), el producir para Platón, no solo es el traer a la forma, la *ousía* (ουσία) que es *poiesis* en el sentido más elevado, lo presente además tiene en si el brotar en el producir. En orden a la técnica moderna sustentada por las ciencias exactas, su desocultar, su *alétheia* (ἀλήθεια), no se desarrolla en un producir, en un traer-ahí-delante en sentido «poiético», sino que su desocultar es un desafío imperativo del hombre, un provocar con la obligatoriedad de proporcionar energía, con la técnica, la *techné* (τεχνη), como forma de desocultar. La forma de desocultamiento donde yace la esencia de la técnica moderna, será la «Ge-stell» o estructura de emplazamiento, forma en que lo real se desoculta como existencia, también traer-ahí-delante, como *poiesis* (ποίησις). La esencia de la técnica lleva al hombre al desocultar de lo real, y es este destino en el pro-ducir la *poiesis* (ποίησις) del hombre, desde donde se especifica la esencia de la historia. Haciéndose libre el hombre en esta, su «circunstancia» destinal. Pudiendo el hombre equivocarse en lo desvelado y malinterpretarlo, el destino del desocultamiento significa peligro.

La «Ge-stell», desocultando de forma destinal, esencia de la técnica como peligro, ha de albergar lo que salva, instalando al hombre en su máxima dignidad, y conduciendo a la esencia. Luego lo esenciante de la técnica tiene en sí la posibilidad de lo que salva. No viniendo el peligro de la técnica, sino de su esencia, en cuanto destino del desocultar. En la esencia del hombre está la amenaza, en el dominar de lo dis-puesto esta el peligro, ya que posibilita que el hombre rehúse el desocultar original perdiendo la verdad primigenia.

Tanto en Sócrates como en Platón, la esencia, lo esente, era lo permanente como *eidos* (εἶδος), como «idea» que se mantiene inmutable en lo que acaece. Luego la esencia de la técnica se verá desde de lo siempre perdurante, produciendo lo dispuesto

en el destino del des-ocultar. Para Heidegger la esencia de la técnica será ambigua señalando a la verdad.

Preguntándose Heidegger en relación a la esencia de la técnica, necesitara del lenguaje, y el lenguaje es la casa del ser (nos dice Carmen Segura), necesitara de los conceptos de técnica y la tradición. Conferencia *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico* (1962), Heidegger comprende la esencia antropológica de la técnica, por y para el hombre, fundamentada e instituida por las ciencias modernas naturales, compartiendo ambas matriz. La «técnica» del griego «technikón» pertenece a la *techné* (τεχνη), con parejo significado que la episteme como entendimiento, por lo que el concepto de *techné* (τεχνη), pertenece al saber, no al hacer. Este carácter antropológico de la técnica moderna, nos lleva a su carácter incontenible de la dominación, y la impotencia del hombre frente a su poder. Lo que lleva a Heidegger a recelar de la técnica por su carácter incontrolable y la impotencia humana ante la inexorable dominación técnica. Una dominación que nos habilita medios sin reflexionar en los fines.

El lenguaje es para Heidegger una forma de ver y representar el mundo, mediando entre los hombres y su hábitat. Y en virtud de la dominación de la técnica moderna, esta perspectiva consolidada, convierte al lenguaje es información, siendo en este concepto tecno calculador evolutivo del lenguaje donde reside la técnica operacional de los ordenadores.

Creciendo el influjo del lenguaje técnico alineado con una superabundancia de información. Este se ha convertido en la mayor amenaza contra lo propio del lenguaje, amenazando también el ser más propio del hombre, ya que entendiendo la información como valor supremo del lenguaje, afecta de forma radical a la concepción de la vida del hombre. Lo que implica que el lenguaje, reducido a mera seña, ya no es algo exclusivamente humano, sufriendo una atrofia de su propio ser. En las teorías técnicas del lenguaje, este es una propiedad que el hombre compartida con las máquinas.

Con el objetivo comprender los fenómenos clave de la edad moderna, como son la ciencia y la técnica. Heidegger redacta *La época de la imagen del mundo* (1938). Identificando la esencia de la técnica moderna con la esencia de la metafísica moderna, intérprete de la verdad. Y reconociendo como característica clave de era moderna la

«desdivinización», basada en un cristianismo que transforma su cristianidad en una visión del mundo para adaptarse modernidad.

La especialización es para Heidegger causa del progreso científico, y necesidad esencial de la ciencia en el proceso de investigación, en coincidencia con Heidegger, también Ortega la señala como causa del éxito de la ciencia experimental moderna. Coincidirá también Heidegger con Weber en que la ciencia moderna está determinada por la empresa, y se entiende esta como un fenómeno que hace que la ciencia no sea reconocida hasta que no llega a los institutos de investigación. Imprescindibles, porque la ciencia en tanto que investigación, tiene el carácter de empresa. Y es el método de investigación, el que se convierte en la esencia del carácter de empresa de la investigación. Es el formato de empresa el que da a las ciencias su mutua pertenencia y la unidad, generando un nuevo tipo de hombre, el investigador.

Heidegger, en su búsqueda del sustrato metafísico de la ciencia moderna, identifica la determinación de lo ente como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la representación. La ciencia solo podrá llegar a ser investigación dentro de la búsqueda del ser de lo ente en la objetividad.

La edad moderna para Heidegger significa interrogarse por la moderna imagen del mundo como representabilidad de lo ente en su totalidad, permitiendo al hombre traer ante él lo que quiere, «imagen del mundo» como el propio mundo, conquista del mundo como imagen. La imagen como producción representadora en la lucha por alcanzar la posición en la que el hombre puede llegar a ser la medida a todo ente. La ciencia como investigación, es la forma decisiva de instalación del hombre en el mundo, es el medio por el que la edad moderna camina al cumplimiento de su esencia, la fase más decisiva de toda su historia.

Origen de la técnica.

El concepto Orteguiano de la técnica es claramente antropológico, *Meditación de la técnica* (1939), el hombre reformando el mundo mediante la técnica, transforma su «circunstancia», creándose una «sobrenaturaleza» propia, es decir, mediante la técnica adapta el medio a sí mismo.

Ortega y Gasset en su *En torno a Galileo* (1933), investiga mediante su «método de la razón histórica», la historia, sociedad, ciencia y técnica de Europa y España, ofreciéndonos un análisis de la rebelión de las ciencias frente hasta el entonces imperio de la teología. En su conferencia *De Europa meditatio quaedam* (1949), aboga por la creación de unos Estados Unidos de Europa, por lo que resulta evidente la vocación europeísta de Ortega basada en una ciencia y democracia liberal. La «Edad Moderna», y los principios que la conforman, ideas, ciencia y técnica se encarnan en Galileo Galilei, con el termina la crisis Europea del siglo XIV al XVII, y con Galileo, Europa entra en la «Edad Moderna».

La esencia del hombre le obliga a conocer, y por lo tanto a hacer ciencia. Esta obligación de conocer posibilita la ciencia y por lo tanto la autofabricación humana, constitutiva de su condición. La ciencia moderna consistirá para Ortega en una operación de imaginación y creación, y otra de confrontación con hechos y datos. Siendo la ciencia orteguiana «construcción», como lo es la realidad igualmente del hombre, construcción con el material que le es dado. Este intentar conocer intelectual le es imprescindible para vivir, tarea en la que el hombre esta inexorablemente inmerso, su circunstancia, que es el «vivir», y vivir es decidir qué hacer ante la «circunstancia». Un vivir compartido en sociedad, con unas convicciones y soluciones técnicas preestablecidas a los problemas vitales.

Como principios de construcción histórica, Ortega señala la fabricación incesantemente de mundo por parte del hombre, y el cambio del mundo, con su modificación de la estructura del drama vital, con la «circunstancia» como componente crítico a salvar por la voluntad de vivir. Por lo que la construcción histórica Orteguiana consistirá en un estudio de las estructuras de la vida humana, como la sociedad y sus convicciones compartidas. Siendo la «generación» método clave de investigación histórica.

Es a partir de Galileo, que ya podemos hablar de una auténtica ciencia positiva. Y es en nuestra Edad Moderna donde se confunde la perspectiva vital y la de la ciencia, nos dice Ortega. Motivo por el que estamos en una nueva crisis, la ciencia frente a la razón pura, reclamando la vida, la «razón vital», que formula Ortega su *La rebelión de las masas* (1929). Estamos justo en el punto del abandono radical del pensar por parte

del hombre masa, sustituyendo la necesaria «razón vital», por una tecnologización de la vida orientada a un mercado de consumo, que es justo lo que nos sitúa en la crisis actual. Toda «Crisis histórica», comienza con la uniformidad social basada en la desesperación como génesis de fenómenos radicales. Siendo la concepción Orteguiana de «Crisis», el cambio producido en la vida histórica, bien cuando se produce el cambio nuestro mundo, o cuando se produce en el mundo. Dentro de este cambio en el mundo sumido en una «Crisis histórica», como categoría de historia, el sistema de convicciones generacional queda invalidado, por lo que la siguiente generación se queda sin referencias vitales. Cambio, Crisis, y finalmente catástrofe, falsifican generaciones de convicción negativa, una vida vacía, inconsistente e inestable. Un hombre perdido, desesperado y vacío, en busca de venganza. Esta crisis de la cultura producto de la abundancia y la desesperación, genera una necesidad de simplicidad, de ahí la vuelta a lo sencillo, a la cultura simple, y de esta a la naturaleza.

La concepción Orteguiana del hecho técnico es indefectiblemente antropológica, como explica en su *Meditación de la técnica* (1939), con la finitud de la vida, con la limitación temporal como marco existencial, principio y fin enmarcan el proyecto vital humano, limitado todo el en recursos, capacidades, deseos, ahí es donde radica la criticidad de la técnica para el hombre, dándole la oportunidad de convertir lo limitado, en cuasi ilimitado, de poder ser, a ser hombre en el cumplimiento de su programa vital. Este programa vital del hombre pasa por realizar su yo en una problemática continua de inseguridad, por lo que interpreta su «circunstancia» con el fin de construir una seguridad vital. El hombre fabrica mundo, produce mundo con su vida y su ser, el destino del hombre no está en la «naturaleza real», sino en la creación de su propia naturaleza, una «sobrenaturaleza» mediante la «técnica». El contexto social humano, se genera y evoluciona según la dirección de la sobrenaturaleza técnica, ella elimina las limitaciones sociales y económicas. Lo que implica nuevas conflictividades sociales basadas en la estructura de superabundancia que la sobrenaturaleza técnica humana ha generado. Como consecuencia tenemos una irrealidad vital intrínsecamente necesaria a la sobrenaturaleza humana, la técnica como solución destinal, convertida en problema vital.

Los actos técnicos humanos corrigen una circunstancia negativa impuesta por la «naturaleza real», adversidad que da su carácter ontológico a la vida humana, al ser

del ente hombre. Y mediante la técnica el hombre crea su «sobrenaturaleza», su solución destinal en un mundo en el que como ser inadaptado, como extraño a la naturaleza, como anomalía dentro de la «physis», reforma para pervivir ante la constante amenaza de la muerte. El hombre no se somete al mundo, lo adapta para sí, crea mundo, y este acto de reacción ante sus circunstancias negativas, hacen de la técnica esencia de la constitución humana como reforma de la naturaleza, como esencia antinatural del hombre. Es esta reforma que crea «sobrenaturaleza», y que le permite pervivir, condición del «estar bien», del «bienestar», una vez adaptado busca la ociosidad, lo superfluo, la satisfacción de sus placeres, es decir, una vez obtiene su libertad de la necesidad, puede elegir, puede perseguir sus deseos de lo superfluo, lo que lo convierte en responsable de su devenir. Lo superfluo como imprescindible, condición de vida del ser humano, criterio es crucial para comprender la técnica como producción de lo superfluo, necesidades superfluas orientadas al vivir bien, al bienestar humano. El hombre Orteguiano es creador de lo superfluo, de su bienestar, del «estar bien», motivo por el que la técnica es intrínsecamente antropológica, con ella, el ser humano adapta el medio natural, su circunstancia, a su voluntad.

El hombre de Ortega, adaptando su «circunstancia» natural adversa mediante su voluntad, crea su proyecto vital, el hombre Orteguiano como programa de lo que aspira a ser, y aún no es. Este aún no ser del hombre, crea infinitas posibilidades de un si ser, por lo que todos los hombres en tanto que posibilidad son radicalmente desiguales. Todo hombre tiene que autofabricarse de forma individual y diferente al resto, por lo que el mundo, la «circunstancia» es la primera materia y máquina mediante la que el hombre produce su mundo, su proyecto vital, la vida como problema ingenieril.

2º Parte. Siglo XX y XXI.

POLITICA Y TECNOLOGÍA, NEXO SOCIAL.

Teoría social de la técnica.

Robert K. Merton introduce el concepto de «disfunción», contraria a «función», como la que obstaculiza la adaptación de un sistema social determinado, realizando un análisis sobre la anomia en la sociedad. Genera las «teorías de alcance intermedio» aplicadas a sectores concretos de la organización social, centrándose en el problema analítico de los mecanismos sociales que producen un grado mayor de orden o menor de conflicto.

La teoría del grupo de papeles nace del concepto de que cada situación social implica una serie de papeles, este rasgo de la estructura social origina el concepto del grupo de papeles, complemento de las relaciones sociales en las que las personas ocupan una situación social particular. La teoría de los grupos de papeles de Merton, nos enseña como las teorías sociológicas de alcance intermedio son congruentes con los sistemas de la teoría sociológica. Según la teoría del grupo de papeles siempre hay un potencial para el conflicto entre los miembros del grupo de papeles, en lo referente a la conducta apropiada para quien ocupa una determinada categoría, debido a la posibilidad de ocupar varias posiciones sociales.

Para Merton lo principal es desarrollar teorías especiales aplicables a gamas conceptuales limitadas, desarrollando teorías especiales de las cuales derivar hipótesis que se puedan investigar empíricamente, y desarrollando esquemas conceptuales más generales para consolidar los grupos de las teorías especiales.

La política de centrarse en las teorías sociológicas de alcance intermedio, ha polarizado la respuesta de los sociólogos, siendo cierto que durante varias décadas tendieron a dedicarse más a la búsqueda de una teoría totalizadora unificada. Para Merton, el mejor análisis de la estructura lógica de la teoría de alcance intermedio ha sido desarrollado por Hans L. Zetterberg y por Andrzej Malewski, trascendiendo la polarización al considerar la teoría de alcance intermedio como una serie de teorías especiales desconectadas entre sí.

Para Merton, la codificación de la teoría sociológica, es decir, los paradigmas son clave, así como los procedimientos del análisis cualitativo. Los paradigmas ayudan al sociólogo a presentar proposiciones lógicamente interconectadas y empíricamente confirmadas acerca de la estructura de la sociedad y sus cambios, la conducta del hombre en esa estructura y las consecuencias sociales de la misma.

Respecto a los descubrimientos científicos dentro de la sociología de la ciencia, Merton estudia varios fenómenos como son las disputas acerca de la prioridad y originalidad como supremo valor por encima de la obtención de ganancias, o la forzada valoración de humildad entre los científicos. Concluyendo que los descubrimientos científicos emergen de la base cultural existente y acaban siendo, prácticamente inevitables.

Ciencia, ensamblando la sociedad.

Para Latour, ciencia y tecnología son también un producto social, por lo que naturaleza y sociedad deben ser estudiadas conjuntamente. La antropología debe ser simetrizada para ser capaz de estudiar las ciencias superando los límites de la epistemología y las separaciones entre ciencias «sancionadas» y ciencias caducas. Para que la antropología se vuelva simétrica debe absorber el «principio de simetría generalizado», el antropólogo ha de situarse en un punto intermedio donde seguir conjuntamente las propiedades humanas y no humanas.

Latour analiza la Modernidad señalando las prácticas de mediación, las «redes», y las prácticas de purificación, la «crítica». Creando partes de «humanos», y «no humanos», siendo esta, clave de la modernidad. Latour intenta demostrar que esta asimetría no existe, la naturaleza, la sociedad, la ciencia y la tecnología, como producto social, han estudiarse conjuntamente. Ya que la tecnología es una red de asociaciones, y los objetos se construyen a partir de las asociaciones entre naturaleza y sociedad, teniendo procesos de mediación entre actores «humanos» y «no humanos». Es necesario restablecer la simetría entre las cosas, la ciencia, la tecnología, y los hombres.

En lucha entre las ciencias sociales entre el modelo posmoderno y el no moderno, por lo que Latour busca una «política de las cosas». Y establece un modelo

distinto para las relaciones entre los humanos y los no humanos, utilizando el término «proposiciones», que son ante todo «actantes». Sobre los estudios de la ciencia, Latour replantea la cuestión de la historicidad mediante las nociones de «proposición», «articulación» y «referencia circulante», logrando reducir la tensión entre lo que tiene y no tiene historia.

Latour reemplaza sujetos y objetos por hechos científicos y artefactos técnicos, mediante la noción de «colectivo», como intercambio de propiedades humanas y no humanas en una corporación, la «sociedad». Queriendo liberar la ciencia de la política, mediante el binomio humano-no humano, no podrá culminar una tarea política como la realizada por la dicotomía sujeto-objeto. Su objetivo es combatir al modernismo descubriendo la ciencia secuestrada con fines políticos, unos fines políticos que no comparte. Para Latour hay un creciente número de humanos que se entremezclan con no humanos hasta el punto de que la totalidad del planeta se dedica a la política. El objetivo de su filosofía y teoría social es idear las instituciones políticas que puedan recibir a los artefactos en nuestra cultura como actores sociales de pleno derecho.

Latour, define lo social como un movimiento de reasociación y reensamblado, y distingue la sociología de lo social de la sociología crítica. Definida por tres rasgos, reemplaza el objeto a estudiar por otra materia hecha de relaciones sociales, esta sustitución es insoportable para los actores sociales y considera que estas objeciones a sus explicaciones sociales son la prueba de que son correctas. El subcampo de la teoría social ha sido llamado «teoría del actor-red», la TAR. El origen de este es la necesidad de una nueva teoría social adaptada a los estudios sobre la ciencia y la tecnología. La TAR es la rama de la ciencia social compuesta por aquellos que han tratado de dar una explicación social de los hechos de la ciencia.

Lo «social» y la «naturaleza» son proyectos diferentes: uno rastrea relaciones entre entidades y otro procura lograr que esas relaciones se mantengan en un todo para vivir. Toda ciencia es un proyecto político, y la TAR, ensambla el mundo. Razón por la que se define lo colectivo como una expansión de la naturaleza y la sociedad, y la sociología de las asociaciones como la reanudación del proyecto de la sociología de lo social. Esto es el proyecto político de la TAR.

Ciberutopía y política de máquinas.

Winner defiende que determinadas tecnologías poseen intrínsecamente propiedades políticas, las «tecnologías» son en Winner modos de ordenar nuestro mundo. Hay dos formas en que los artefactos pueden poseer propiedades políticas. La primera, es en la invención y diseño de un sistema técnico convertido en medio para alcanzar un fin en una comunidad. Winner es claro, el «determinismo social tecnológico» [social determination of technology], no es más que una formula punitiva para los que tratan de forma acrítica el impacto social de la técnica, así como su desarrollo y aplicación. Y la segunda, es en tecnologías inherentemente políticas, sistemas necesitados de una fuerte compatibilidad con cierto tipo de relaciones sociales. Las dos modalidades de interpretación esbozadas por Winner muestran cómo los artefactos tienen cualidades políticas. Winner defiende «ambas» posturas, puesto que ambos tipos de interpretación pueden aplicarse según las circunstancias.

Identifica Winner una nueva forma moderna de poder, una «cultura tecnopolita», que le lleva al estudio de la política de los objetos técnicos. Lo importante para Winner es que una filosofía de la tecnología en nuestra civilización tecnológico-industrial se hace imprescindible. Y como tarea fundamental, la filosofía de la tecnología debe examinar de forma crítica la naturaleza y significado de las ayudas artificiales para la actividad humana.

Para Winner ningún aspecto de la tecnología moderna puede ser juzgado neutral *a priori*, en relación al contexto político social. Winner nos sugiere un cambio tecnológico disciplinado por la política de la democracia, ya que el silencio del liberalismo respecto a este tema se iguala con el descuido en la teoría marxista. Ambas han buscado la libertad en la plenitud material, acogiendo cualquier medio tecnológico que produjera abundancia rápidamente.

El interés de Winner en el significado político de la revolución está en referencia a las «revoluciones» técnicas y los levantamientos asociados a la revolución industrial. Ya que ninguna comparación bien desarrollada puede encontrarse en lo escrito sobre la revolución de los ordenadores. Lo que se enfatiza, es una visión de condiciones sociales y políticas drásticamente alteradas, la política para muchos partidarios de los

ordenadores, es una parte crucial, pero descuidada de su mensaje. La revitalización del proceso democrático mediante una democracia de máquinas, es lo que constituye lo que Winner llama «Mitoinformación», la convicción de que una adopción generalizada de ordenadores y sistemas de comunicaciones, producirán automáticamente una mejor vida para el hombre. Lejos de demostrar que hay una revolución en la distribución de la influencia social y política, los estudios empíricos de los ordenadores y el cambio social, muestran grupos poderosos que adoptan métodos computarizados para mantener el control. El romanticismo de los ordenadores es la última versión de la fe del siglo XIX, XX y XXI, basada en la convicción de que se generará libertad, democracia y justicia con la pura abundancia material.

Sugiere Winner que antes de seleccionar «riesgo» como centro en cualquier área de discusión política, se investiguen otros métodos disponibles para definir la cuestión. Para Winner, el lenguaje utilizado para hablar sobre tecnología y política social, el lenguaje de «riesgos», «impactos» e «intercambios», suena a infamia.

Winner nos sitúa en lo que llama «Ciberlibertarianismo» [Cyberlibertarianism], como ideología política de corte conservador, con un claro énfasis en el individualismo radical, la economía capitalista de mercado y el desprecio al intervencionismo gubernamental, enlazada con el entusiasmo por las formas de vida mediadas por la electrónica. Ideología enunciada en 1994, en su Carta Magna *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*, creación de Newt Gingrich, Esther Dyson, George Gilder, George Keyworth, y Alvin Toffler. Con una clara adhesión al «determinismo tecnológico», sostienen que estamos determinados por el desarrollo de las nuevas tecnologías.

Para Winner los escritos ciberlibertarios, presentan las comunicaciones interactivas vía computadoras en red en el ciberespacio, facilitando la creación de vecindarios electrónicos unidos por los intereses comunes. Englobando las actividades de los individuos buscadores de libertad con las operaciones lucrativas de las multinacionales. Winner recomienda tener en cuenta las preocupaciones comunitarias cuando nos enfrentamos a opciones políticas y sociales respecto de la innovación tecnológica. Los usos superficialmente de las nuevas tecnologías se vuelven muy problemáticos, ya que esas prácticas, se vuelven parte de relaciones sociales, y esas

relaciones se solidifican como instituciones duraderas, y esas instituciones son las que proveen el marco de referencia que determina cómo vivimos.

Hay una crítica de Winner a la convicción de que las nuevas tecnologías revitalizarán la vida social y política en las sociedades democráticas, la actividad en Internet en cuestiones de poder y política, no ha mejorado la cantidad y calidad de la participación ciudadana. La comunicación «en-línea» [on-line], no ha modificado la influencia sobre decisiones políticas, haciendo que sean compartidas, la revolución democrática es supuesta y prematura. Para Winner, una cuestión importante a la que deberán hacer frente las políticas democráticas en las próximas décadas es la de si los modos de comunicación en Internet se convertirán en una alternativa a los actuales patrones que relacionan los medios de comunicación electrónicos con las concentraciones de poder político. La tendencia actual se dirige hacia la total fusión de internet y televisión, por lo que es muy probable que las prácticas corruptas se transfieran al ciberespacio.

Tecnología moral y religión.

Desde Borgmann, la teología católica ha interpretado una superación de la tecnología mediante la redención desde del catolicismo.

Fueron Bacon, Descartes y Locke, fundadores y diseñadores del proyecto moderno, cuyos elementos son el dominio de la naturaleza, la primacía del método y la soberanía de lo individual. La tecnología y la economía eran las disciplinas por las que el proyecto moderno se transformaba en un orden social caracterizado por el realismo agresivo, el universalismo y un individualismo ambiguo. La condición posmoderna, se puede resolver de dos maneras. Con la tecnología moderna, lo que Borgmann llama «Hipermodernismo», un universo tecnológicamente sofisticado y glamuroso irreal, que se distingue por su hiperrealidad, hiperactividad e hiperinteligencia. O como también llama Borgmann la recuperación del «realismo posmoderno», con sus características de: realismo focal, vigor paciente y celebración comunitaria.

La crítica de Borgmann al consumo paradigmático [paradigmatic consumption], pasa por su concepto de «paradigma del dispositivo» [device paradigm] tecnológico que subyace a este tipo de consumo. Donde la disponibilidad de las mercancías, ocluye o destruye la presencia de las cosas y prácticas focales [focal things and practices], entendidas estas como las que nos revelan el mundo que nos rodea: nuestro tiempo, nuestro lugar, nuestra herencia y nuestras esperanzas vitales. Si diferenciamos entre la felicidad del consumo y la excelencia moral como la devoción de cosas y sus «prácticas focales» [focal practice], esta distinción nos permitirá vislumbrar una vida donde el placer y la virtud se encuentren dando lugar a una genuina felicidad.

Respecto del Cristianismo en la cultura tecnológica contemporánea, Borgmann cree que la incertidumbre de la tecnología, genera un gran desafío al que se enfrenta el cristianismo. Ya que debajo de la superficie de la tecnología, y de la prosperidad hay una sensación de cautiverio y privación. Pese a que todo indica que, a medida que aumenta el nivel de vida, la fe disminuye, lo que sugiere que hay una conexión entre el progreso de la tecnología y el declive de la fe.

La distinción social público-privada revela la aparición de una división entre los mecanismos públicos de producción y administración y un ámbito privado para el consumo de mercancías. En esta división se desvela el patrón de la tecnología moderna, la forma en que la aplicación de la ciencia y la ingeniería han convergido. Así, la esfera pública del siglo XX se ha hipertrofiado y atrofiado, desprovista de celebración y festividad. En resumen, para Borgmann si estamos de acuerdo en que la celebración pública está en el corazón de la comunidad, debemos cuestionar la tecnología moderna y las discordancias público-privadas que tanto articulan como ocultan esto. Llegando al caso más importante de las celebraciones comunales, las de carácter religioso, donde Borgmann enfatiza que la vida pública requiere celebraciones comunales, y que las comunidades de celebración necesitan apoyo público. Postulando una teología de la tecnología que podría cuestionar lo que ahora se considera no problemático, despertando una nueva *potentia aboedientialis* una nueva capacidad para escuchar la palabra de Dios.

Tecnología posmoderna y ética.

La filosofía de la tecnología de Schirmacher, es una filosofía de afirmación de la vida, acuñando los conceptos de *homo generator* y *técnicas de la vida*, interpretación afirmativa de la vida artificial. La noción de *técnicas de la vida* en Schirmacher, es un conjunto de técnicas y tecnologías que nos permiten involucrarnos con el mundo, de una manera no determinística. Estamos en la era de la posmodernidad y el colapso total de la potencia autorizada de la ética es evidente, en las naciones industriales no existen valores ni estatus religioso con pretensión de validez universal, estamos siendo testigos de la creación de nuevas técnicas tecnológicas con sus propios valores, es decir, el desarrollo de un sistema moralmente coherente, que tiende a reemplazar el sistema tradicional. Por lo que para Schirmacher la oposición entre ética y tecnología es falsa.

La filosofía de la tecnología debe tratar con este fenómeno de la naturaleza de la tecnología, y el juicio sobre la misma, probablemente, decida la supervivencia de la raza humana. El mal funcionamiento de la tecnología trae a la luz su significado, la tecnología que provoca la muerte es la negativa de la tecnología que sostiene la vida, atestiguando el evento de la tecnología donde el hombre se convierte en sí mismo, o se falla a sí mismo, en cuyo caso la raza humana, perecerá.

La dialéctica negativa de la tecnología, la tecnología moderna, es el lugar del nacimiento del *Homo generator*. Este, debemos entenderlo como la norma, arrancando la analogía entre lo humano y lo animal, somos los seres artificiales entre todos los demás, para Schirmacher, nuestros cuerpos son artefactos por naturaleza. Las tecnologías no representan herramientas que los humanos pueden usar para fines buenos o malos, mediante las tecnologías los humanos damos forma al mundo según nuestras ideas. Las tecnologías, para Schirmacher, son modos antropomórficos de existencia, las tecnologías de la vida, y no hay diferencia entre tecnologías orgánicas, mecánicas o cibernéticas. Estamos en el umbral de una nueva de reconstrucción del cuerpo, la mente y las emociones mediante la tecnología, generando un humano virtual que superara a los seres humanos como los conocemos.

BIBLIOGRAFIA.

Fuentes primarias.

ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 1-18.

BORGMANN, A. *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Brazos Press, 2003.

BORGMANN, A. *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, the Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BORGMANN, A. *Crossing the Postmodern Divide*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BORGMANN, A. *Holding On to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

BORGMANN, A. *The Moral Complexion of Consumption*, *The Journal of Consumer Research*, Vol. 26, No. 4. (Mar., 2000). [En línea]. <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/209572>>

BORGMANN, A. *Cyberspace, cosmology, and the meaning of life*, *Ubiquity*, Volume 2007, [En línea]. <<http://ubiquity.acm.org/article.cfm?id=1232403>>

BORGMANN, A. *An interview/dialogue with Albert Borgmann and N. Katherine Hayles on humans and machines*, The University of Chicago Press, 1999. [En línea]. <<http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/borghayl.html>>

BORGMANN, A. *Response to My Readers*, *Techné: Research in Philosophy and Technology*, Vol 11, no. 1 (Fall 2007) - Virginia Tech, Digiatl Library and Archives. [En línea]. <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v6n1/borgmann.html>>

BORGMANN, A. *Kinds of Pragmatism*, *Techné: Research in Philosophy and Technology*, Vol 11, no. 1 (Fall 2007) - Virginia Tech, Digiatl Library and Archives. [En línea]. <<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v7n1/borgmann.html>>

BORGMANN, A. *Papers 1957 – 2015*, Archives West, Orbis cascade Alliance. [En línea]. <<http://archiveswest.orbiscascade.org/ark:/80444/xv56771>>

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, F.C.E., Buenos Aires, 1991.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*, Traducción de Eustaquio Barjau en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

HEIDEGGER, M. *Lenguaje Tradicional y Lenguaje Técnico*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, materiales del curso de doctorado *El discurso filosófico de la modernidad*, Universidad de Valencia, curso 1993-94.

HEIDEGGER, M. *Mi camino en la Fenomenología*, Traducción de Félix Duque, en Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

HEIDEGGER, M. *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 1954, Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, M. *La época de la imagen del mundo*, Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

LATOUR, B. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

LATOUR, B. *Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

LATOUR, B. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001.

LATOUR, B. *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Barcelona, Labor, 1992.

LATOUR, B. *Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

LATOUR, B.; Steve W. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverley Hills: Sage. 1979.

LATOUR, B. *Dadme un laboratorio y levantaré el Mundo*, Give Me a Laboratory and I will Raise the World, K. Knorr-Cetina y M. Mulkay (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Londres: Sage, 1983, Versión castellana de Marta I. González García. [En línea].

<<http://www.oei.es/historico/salactsi/latour.htm>>

<<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/12-GIVE-ME-A-LAB-GB.pdf>>

LATOUR, B. *Facing Gaia: A New Enquiry Into Natural Religion*, University of Edinburgh, 2013. [En línea]. <<http://www.giffordlectures.org/lectures/facing-gaia-new-enquiry-natural-religion>>

LATOUR, B. *Etnografía de un caso de "alta tecnología"*, Política y sociedad, N° 14-15, 1993-94. [En línea].

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=154380>>

MERTON, R. *Una vida de aprendizaje*, traducción de Libardo González, 1994.

MERTON, R. *Social Theory and Social Structure. Toward the codification of theory and research*, (1949, 1957, 1959 y 1968).

MERTON, R. *A hombros de gigantes*, traducción de Enrique murillo, ediciones península, 1990.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, ed. e introducción de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. *De Europa meditatio quaedam*,

SCHMITT, C. *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, Traducción de Francisco Javier Conde. Epílogo de José Luis Villacañas.

SCHMITT, C. *El concepto de lo "político". Teoría del partisano*, Folios ediciones, México, 1985.

SCHIRMACHER, W. *Just Living. Philosophy in Artificial Life*. Atropos Press. New York, Dresden.

SCHIRMACHER, W. *Homo generator: media and postmodern technology in: Gretchen Bender and Timothy Druckrey. Culture on the brink: ideologies of technology*. Bay Press. 1994.

SCHIRMACHER, W. *Homo generator: the challenge of gene technology in: Paul T Durbin (Editor). Technology and responsibility*. Kluwer Academic Publishers. 1987.

SCHIRMACHER, W. *Ethics and Artificiality. In: Wolfgang Schirmacher. Just Living. Philosophy in Artificial Life*. Atropos Press. New York, Dresden. 1991.

SCHIRMACHER, W. *Technoculture and Life Technique: On the Practice of Hyperperception. In: Wolfgang Schirmacher. Just Living. Philosophy in Artificial Life*. Atropos Press. New York, Dresden.

SCHIRMACHER, W. *Homo Generator - Militant Media and Postmodern Technology. In: Gretchen Bender, and Timothy Duckrey. Culture on the Brink: Ideologies of Technology (Discussions in Contemporary Culture)*. The New Press. 1994.

SCHIRMACHER, W. *From the phenomenon to the event of technology a dialectical approach to Heidegger's phenomenology*, Printed in: *Philosophy and Technology*. Ed.F.Rapp., Reidel: Dordrecht 1983. Boston Studies in the Philosophy of Science 80.

SCHIRMACHER, W. *The End of Metaphysics*. EGS Lecture. 2011.

SCHIRMACHER, W. *The Virtual Human - A Trans Without Qualities*. In: Oswald Schwemmer, Reinhard Margreiter, Karen Joisten, Erwin Fiala, Klaus Wieglerling, Emil Kettering, Stefan Weber, Theo Hug, Reinhard Knodt, Wolfgang Schirmacher, Wolfgang Müller Funk. *Anthropologie der Medien - Mensch und Kommunikationstechnologien*. 2002.

SCHIRMACHER, W. *The faces of compassion - toward a post metaphysical ethics*. Paper presented at the International Congress for Phenomenology, Frankfurt 1985, and printed in: *Analecta husserliana* xxii, 1987.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia editora, 1991.

WEBER, M. *El político y el científico*, Alianza editorial, 2012.

WEBER, M. *Historia económica general*, México, Fondo de cultura económica, 1997.

WINNER, L. *Do Artifacts Have Politics?*, (1983), en: D. MacKenzie et al. (eds.), *The Social Shaping of Technology*, Philadelphia: Open University Press, 1985. Versión castellana de Mario Francisco Villa.

WINNER, L. *Do Artifacts Have Politics?*, (1980), en: *Daedalus*, Vol. 109, No. 1, *Modern Technology: Problem or Opportunity?*, pp. 121-136 Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences

WINNER, L. *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, M.I.T. Press, 1977.

WINNER, L. *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, 1986. Traducción al español, *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa, 1987.

WINNER, L. *Technology and Democracy*, (editor), Dordrecht and Boston: Reidel/Kluwer, 1992.

WINNER, L. *The Internet and Dreams of Democratic Renewal*, ed. de David M. Anderson y Michael Cornfield, *The civic web: online politics and democratic values*, Oxford, UK, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, Traducción de Verónica Sanz González.

WINNER, L. *Cyberlibertarian myths and the prospects for community*, ACM SIGCAS Computers and Society, Volume 27 Issue 3, Sept. 1997, Pages 14 – 19. [En línea]. <<http://dl.acm.org/citation.cfm?id=270864>>

WINNER, L. *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MA: MIT Press. 1977.

Fuentes secundarias.

ARMENTEROS CUARTANGO, E. *La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo*, Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología, Nº 9, 2006.

ALONSO, A. Carta al *homo technologicus* un manual de cts activista para el siglo XXI. Editorial Edaf, S.A. (2003).

ALONSO, A.; MITCHAM, C. *Hacia una nueva generación del 98: ciencia, tecnología y sociedad al borde del siglo xxi. un manifiesto*, Argumentos de razón técnica, nº1, Pennsylvania State University, 1998.

ALONSO, A. *Para una ética y una estética del software libre*, ISEGORÍA, Nº 34, 2006.

ALONSO, A. *Ética en la innovación y el movimiento Open*, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 48, enero-junio, 2013.

ALONSO, A. *La república hiperpolítica*, Pliegos de Yuste, Nº3, 2005.

ASPRAY, W. *Oral history interview with J. C. R. Licklider*, Charles Babbage Institute Center for the History of Information Processing University of Minnesota, Minneapolis, 1988. [En línea]. <<https://conservancy.umn.edu/handle/11299/107436>>

BAUDRILLARD, J. *El filósofo que alertó sobre la 'era Matrix'*, El mundo.es, 18/03/2007. [En línea]. <<http://www.elmundo.es/elmundo/2007/03/06/obituarios/1173209927.html>>

BUSTAMANTE, J. *¿Qué puede esperar la democracia de internet? una reflexión sobre la crítica de langdon winner al poder político transformador de la tecnología?*, Argumentos de Razón Técnica, Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad y Filosofía de la Ciencia, Septiembre de 2004.

BUSTAMANTE, J. *Desarrollo socio técnico y responsabilidad moral: dilemas éticos en Ciencia y tecnología*, Moralia, Vol. XX, 1997-1.

BUSTAMANTE, J. *Que estás en los cielos: diálogo interreligioso y nuevas formas de religiosidad en las redes sociales*, SCIO. Revista de Filosofía, n.º 11, Noviembre de 2015.

BUSTAMANTE, J. *¿Es la computación en nube una tecnología inherentemente política? un análisis desde las teorías políticas de la tecnología de winner y queraltó*, Estudios Filosóficos LXIII (2014).

BUSTAMANTE, J. *Cooperación en el ciberespacio: bases para una ciudadanía digital*, Argumentos de Razón Técnica, nº 10, 2007.

BUSTAMANTE, J. *Desarrollo sociotécnico y responsabilidad moral: dilemas éticos en ciencia y tecnología*, Moralia, Vol. XX, 1997-1.

BUSTAMANTE, J. *Ecología de la comunicación, gobierno electrónico y cibercultura*, LÍBERO - Año IX - nº 17 - Jun 2006.

BUSTAMANTE, J. *Ética en la nube: dilemas éticos y políticos en el modelo de computación en nube (cloud computing)*, Argumentos de Razón Técnica, nº 16, 2013.

BUSTAMANTE, J. *Filosofía de la Información y del Conocimiento: La relación entre técnica y polis*.

BUSTAMANTE, J. *Internet y la filosofía: la técnica como objeto y objeto y herramienta del pensamiento filosófico*.

BUSTAMANTE, J. *La evolución del concepto de naturaleza en la filosofía de la tecnología*.

BUSTAMANTE, J. *La metáfora computacional: el mito de la replicación aditicia! del hombre y el orden social (Una crítica desde la perspectiva de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad)*, Cuadernos de Trabajo social nº 6 (1993) , Ed. universidad complutense. Madrid 1993.

CEREZO GALÁN, P. *Ortega en perspectiva*, instituto de España, Madrid, 2007.

CASTRESANA, A. *Carta (póstuma) a don Álvaro d'Ors*, El país, 2004. [En línea].
<https://elpais.com/diario/2004/02/10/agenda/1076367609_850215.html>

DINERSTEIN, J. *Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman*, American Quarterly, Volume 58, Number 3, September 2006, [En línea].
<<http://muse.jhu.edu/article/203945>>

DOMINDO R. *Álvaro d'ors: una aproximación a su obra*, Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XXVI (Valparaíso, Chile 2005, Semestre II), [En línea].
<<http://www.redalyc.org/html/1736/173620162004/>>

DUST, P. *Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy*, ISEGORIA, 7, 1993.

DUQUE, F.; NAVARRO CORDÓN, J. M. *Los confines de la modernidad*, Barcelona, ediciones Juan Granica, 1988.

DYSON, E.; GILDER, G.; KEYWORTH, G.; TOFFLER, A. *Cyberspace and the American Dream: A Magna Carta for the Knowledge Age*, [En línea]. 1994.
<<http://www.pff.org/issues-pubs/futureinsights/fi1.2magnacarta.html>>

ELLUL, J. *The technological society*, Introduction by Robert K. Merton, New York, Vintage books, 1964.

FERNÁNDEZ, D. *Ciencia, técnica y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, Boletín Millares Carlo, nº 20, 2001.

FISCHER, K. *Vida de Kant*, Revista Contemporánea, Madrid 1875-1907, año I, número 1 tomo I, volumen I. [En línea].
<<http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0010098.htm>>

GELERNTER, D. *The tides of mind: uncovering the spectrum of consciousness*, 2016.

GELERNTER, D. *My Problem with AI*. Big Think's studio, 2016. [En línea].
<<http://bigthink.com/in-their-own-words/my-problem-with-ai>>

GUILLÉN, G. *La Teología política de Carl Schmitt y la Teología política de Álvaro d'Ors: una diferencia de principios*. RDUNED : revista de derecho UNED (12), 2013 (1º semestre), 2013. [En línea].
<<http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:RDUNED-2013-12-6140>>

GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L. *La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales*, Revista de Estudios Orteguianos, 12-13, 2006.

GRACIA, J. *Las amistades franquistas de Carl Schmitt*, El país, 2016. [En línea].
<http://cultura.elpais.com/cultura/2016/10/20/babelia/1476975916_631288.html>

ERRERA, E. *Aristóteles y Carl Schmitt sobre el derecho natural*. Kriterion vol.55 no.129, 2014. [En línea].
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000100012>

HERRADÓN, B. *Frederic Joliot-Curie, gran científico de la ilustre familia*, Principia Magazine.

HERNÁNDEZ E. *Leo Strauss, el padre secreto de los Neocon*, Filosofía.mx, 2006. [En línea]. <http://www.filosofia.mx/index.php/perse/archivos/leo_strauss>

HIDALGO, C. *Ya no solo los antropólogos estudiamos las culturas*, Revista Anfibia, 2014. [En línea].
<<http://www.revistaanfibia.com/ya-no-solo-los-antropologos-estudiamos-las-culturas/>>

HORKHEIMER, M. *Biography and Bibliography*, *Biography and Bibliography*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Center for the Study of Language and Information. [En línea]. <<https://plato.stanford.edu/entries/horkheimer/>>

IBAÑEZ, J. J. *El Realismo De Bruno Latour y la Actitud Sectaria de los Científicos*, madrimasd, 2008.

INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. [En línea].
<<http://www.iep.utm.edu/>>

ILLICH, I. *Libros y ensayos*. [En línea]. <http://www.ivanillich.org.mx/libros.htm>

ILIADIS, A. *Entrevista a bruno latour*, Razón y Palabra, vol. 18, núm. 84, septiembre-noviembre, 2013, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.

IRANZO, J. M. Steve Shapin y Simon Schaffer *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, 2011, RES n° 18 (2012).

JULES AYER, A. *Biography and Bibliography*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Center for the Study of Language and Information. [En línea].
<<https://plato.stanford.edu/entries/ayer/>>

KAUFMAN, M. *Daniel Bell, Ardent Appraiser of Politics, Economics and Culture, Dies at 91*, The New York Times, 2011. [En línea].
<http://www.nytimes.com/2011/01/26/arts/26bell.html?_r=1>

LEICK, R. *Entrevista a David Gelernter*, Xlsemanal, 2016. [En línea].
<<http://www.xlsemanal.com/personajes/20161111/david-gelernter-los-informaticos-estan-corrompidos-fantasias-poder.html>>

LICKLIDER, J.C.R.; TAYLOR, R. *In Memoriam: J. C. R. Licklider: Man-Computer Symbiosis, The Computer as a Communication Device*, Systems Research Center, Palo Alto, California, 1990. [En línea]. <<http://memex.org/licklider.pdf>>

MACFARLANE, A. *Interview of Simon Schaffer*, University of Cambridge, 2008. [En línea]. <<https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/205060>>

MARX, K. *El Capital*, tomo I, primera edición, 1867.

MARAMBIO, C. *Bruno Latour y su visión de Gaia, el nuevo mapa para conocer la naturaleza*, El Mercurio, 2014. [En línea].
<<http://www.futurorenovable.cl/bruno-latour-y-su-vision-de-gaia-el-nuevo-mapa-para-conocer-la-naturaleza/>>

MEDINA, M. *Tecnología y filosofía: más allá de los prejuicios epistemológicos y humanistas*, ISEGORIA, 12, 1995.

MERTON, R. *La división del trabajo social de Durkheim*, traducido por Cristóbal Torres Alberó, American Journal of Sociology, vol. 40, n.º 3, 1934.

MOYA, E. *Guerra de mundos. La apuesta multinaturalista de Bruno Latour*, Isergoría, n° 34, 2006.

MITCHAM, C. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos 1989.

- MITCHAM, C. *Ética e ingeniería* con Juan Bautista Bengoetxea, 2010.
- MITCHAM, C. *Technology and Religion*, Greenwood Pub Group, 2008.
- MITCHAM, C. *Thinking Through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*, Universidad de Chicago Pr, 1994.
- MITCHAM, C. *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, MacMillan Reference Library; Edición: Rev Ed, 2005.
- MITCHAM, C.; MACKEY, R. *Filosofía y tecnología*, Madrid, Ediciones ecuentro, 2004.
- MITCHAM, C. *La tecnología y el peso de la responsabilidad*, *Responsibility and Technology: The Expanding Relationship*, en Paul T. Durbin (ed.). 1987. *Technology and Responsibility*. Boston: D. Reidel, 3-39; y “Responsibility: Overview”, en *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*. 2005. Detroit: Macmillan Reference, 1609-1616. [En línea]. <<https://www.bbvaopenmind.com/articulo/la-tecnologia-y-el-peso-de-la-responsabilidad/?fullscreen=true>>
- MILOS, D. *Bruno Latour, sociólogo y antropólogo francés: “El capitalismo nunca será subvertido, será aspirado hacia abajo”*, The Clinic, 2015. [En línea]. <<http://www.theclinic.cl/2015/02/04/bruno-latour-sociologo-y-antropologo-frances-el-capitalismo-nunca-sera-subvertido-sera-aspirado-hacia-abajo/>>
- MUMFORD, L. *Autoritarian and Democratic Technics*, *Technology and Culture* 5, 1964.
- NEGROPONTE, N. *Wired columns*, 1993-1998. [En línea]. <<http://web.media.mit.edu/~nicholas/Wired/>>
- NOGUERA, J. A., *Necrológica Robert K. Merton*, Papers 69, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I. *Reflexiones sobre la técnica: Desde Ortega y Gasset a Hans Jonas*, PARADIGMA, 2.
- OCAÑA, E. *Carl Schmitt Topología de la técnica*, Daimon. Revista de Filosofía, nº 13, 1996.
- PATELLA, G. *Naturaleza, Ciencia, Democracia. Bruno Latour y las políticas de la naturaleza*, Argumentos de razón técnica, nº 8, 2005.
- PERRY, J. *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, Electronic Frontier foundation, 1996. [En línea]. <<https://www.eff.org/es/cyberspace-independence>>
- PIORE, M. *Papers*. [En línea]. <<https://economics.mit.edu/faculty/mpiore/papers>>

- PÖGgeler, O. *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.
- PUTNAM, R. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster, 2000.
- RAWLS, J. *Justicia como equidad*, Revista española de control externo, Vol. 5, Nº 13, 2003. [En línea]. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1069286>>
- RALON, L. *A Conversation with Albert Borgmann*, Figure/Ground. August 16th. 2010. [En línea]. <<http://figureground.org/interview-with-albert-borgmann/>>
- RICARDO, D. *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Library of economics Liberty. [En línea]. <<http://www.econlib.org/library/Ricardo/ricP.html>>
- ROSSI, L. *Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* (1934), Res Pública Revista de filosofía política, Res publica, 15, 2005.
- SABEL, C. *Papers*, [En línea]. <<http://www2.law.columbia.edu/sabel/papers.html>>
- SEGURA, C. *Metafísica: crisis y posibilidad*, Δαίμων Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 4, 2011.
- SEGURA, C. *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Madrid, 2007. [En línea]. <<http://www.archive.org/download/csegura-metafisica/csegura-metafisica.pdf>>
- SEGURA, C. *El ser de la verdad en la Metafísica de Aristóteles*, Tópicos, IV, 6, 1994.
- SEGURA, C. *Martin Heidegger, Ser y Tiempo*, Nueva Revista, 53, sep.-oct. 1997.
- SEGURA, C. *La vida fáctica en Heidegger: Más acá de la representación, Concepciones y Narrativas del Yo*, Themata, 1999, 22.
- SEGURA, C. *Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (Una aproximación)*, Revista de Filosofía, 1999, 21.
- SEGURA, C. *La crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad (desde Sein und Zeit hasta los Beiträge zur Philosophie)*, Pensamiento, 2002, nº. 221, vol. 58.
- SEGURA, C. *La cuestión del sentido en Martin Heidegger. De la trascendencia a la existencia extática*, Philosophica (Valparaíso, Chile), 30, 2007.
- SEGURA, C. *Heidegger: la copertenencia entre Dasein y ser. Una confrontación con Kant*, Pensamiento, vol. 67, nº 252, mayo-agosto, 2011.

SEGURA, C. *Heidegger entorno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica*, Contrastes.

SEGURA, C. *Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia aristotélica*, [en línea]. Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas. nº 1, Julio 2015.

<<http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-1/segura.pdf>>

SLOTNIK, D. *George Bugliarello Visionary Engineer, Dies at 83*. The New York Times. 2011. [En línea].

<<http://www.nytimes.com/2011/02/22/nyregion/22bugliarello.html>>

SMITH, A. *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza editorial, 2004.

SMITH, A. *La riqueza de las naciones*, Alianza editorial, 2001.

SOCIETY FOR PHILOSOPHY AND TECHNOLOGY. [En línea].

<http://www.spt.org/>

SOROKIN, A. *Sociological Theories of Today*, The British Journal of Sociology, Vol. 17, No. 4, 1966.

TIRADO, F.; DOMÉNECH, M. *Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red*, AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica, Núm especial, Noviembre-Diciembre 2005.

TOFFLER, A. *The Third Wave*, New York, Morrow. Traducción al español en Ed. Orbis, Barcelona, 1980.

TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. American Studies at University of Virginia, [En línea]. <http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/toc_indx.html>

TRIPOLONE, G. *La relación entre derecho, técnica y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt*, Daimon. Revista Internacional de Filosofía, nº 65, 2015.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Fallece el catedrático de Derecho Romano Álvaro d'Ors*, El país, 2004. [En línea].

<https://elpais.com/diario/2004/02/09/universidad/1076355894_850215.html>

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Crisis: ensayo de definición*, Vínculos de Historia, núm. 2, 2013.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Poder y conflicto ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008.

VILLACAÑAS, J. L.; GARCÍA ROMÁN, *Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y estado de excepción*, en Daimon, Revista de Filosofía, ejemplar dedicado a Carl Schmitt, 13, diciembre de 1996.

VILLACANAÑAS, J. L. *De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant*, en *Daimon, Revista de Filosofía*, 33, 2004.

VILLACANAÑAS, J. L. *Ethos y economía: Weber y Foucault sobre la memoria de Europa*, en *Daimon, Revista de Filosofía*, 51, 2010.

VILLACANAÑAS, J. L. *Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset*, ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura, Vol. 187 – 750, julio-agosto 2011.

VILLACANAÑAS, J. L. *Los límites de la influencia de Carl Schmitt en la República de Weimar*, ISEGORIA, 24, 2001.

VILLACANAÑAS, J. L. *Max Weber entre liberalismo y republicanismo*, ISEGORIA, 33, 2005.

VILLACANAÑAS, J. L. *El programa científico de Weber y su sentido hoy*, INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, 4, julio-diciembre, 2010.

VILLACANAÑAS, J. L. *Beruf, Dasein y Ethik Un análisis de los textos de la polémica sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 43, 2010.

VILLACANAÑAS, J. L. *Sujeto, identidad y conflicto: El caso Carl Schmitt*, Cuaderno Gris. Época III, 8, 2007.

VILLACANAÑAS, J. L. *Europa hora cero: meditación Europea de Ortega*, Agora – papeles de filosofía, vol 24, nº2, 2005.

WOOD, D. *Albert Borgmann, on Taming Technology*. 2003. [en línea]. <<http://www.religion-online.org/article/albert-borgmann-on-taming-technology-an-interview/>>

ZIMMERMAN, M. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana University Press. 1990.